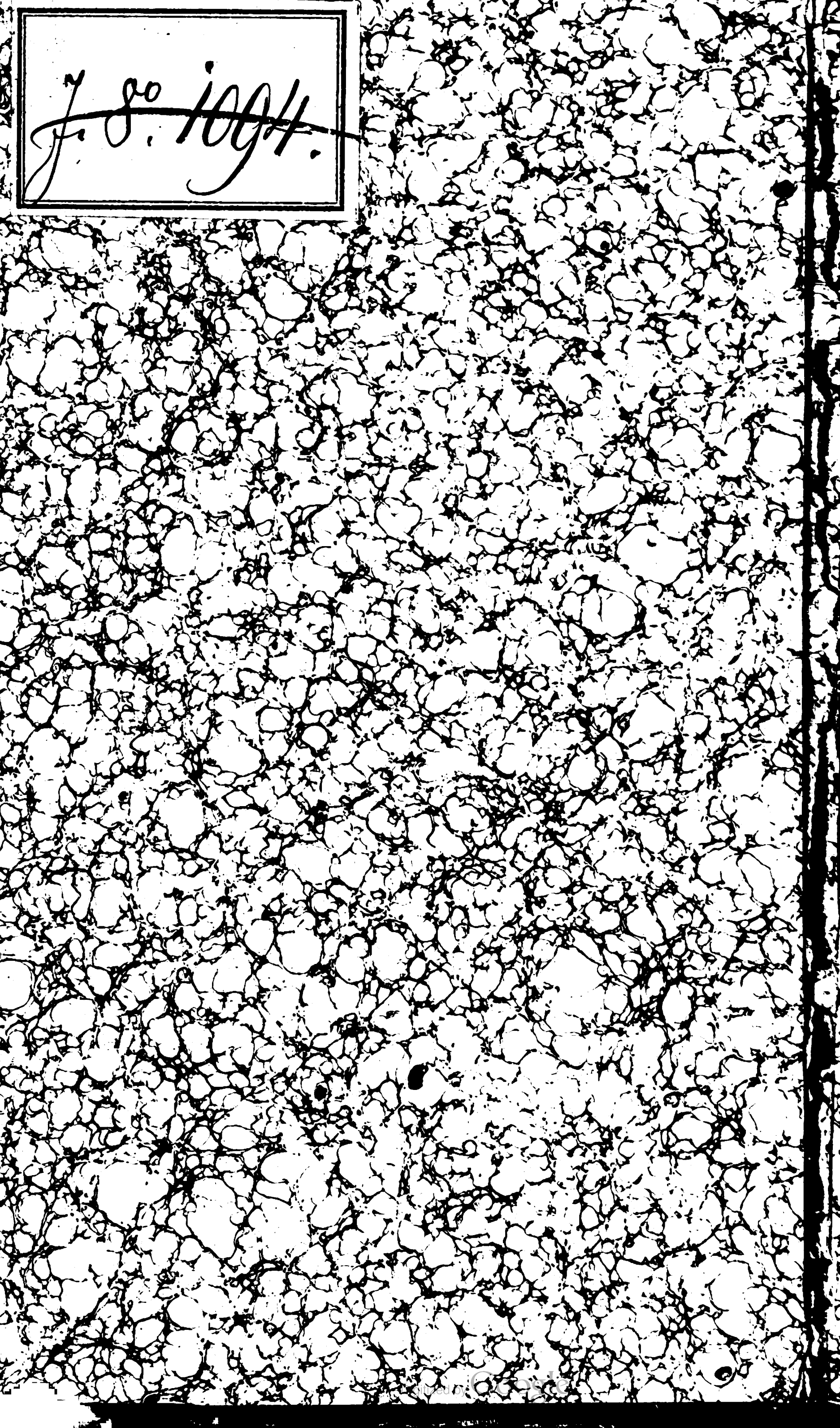
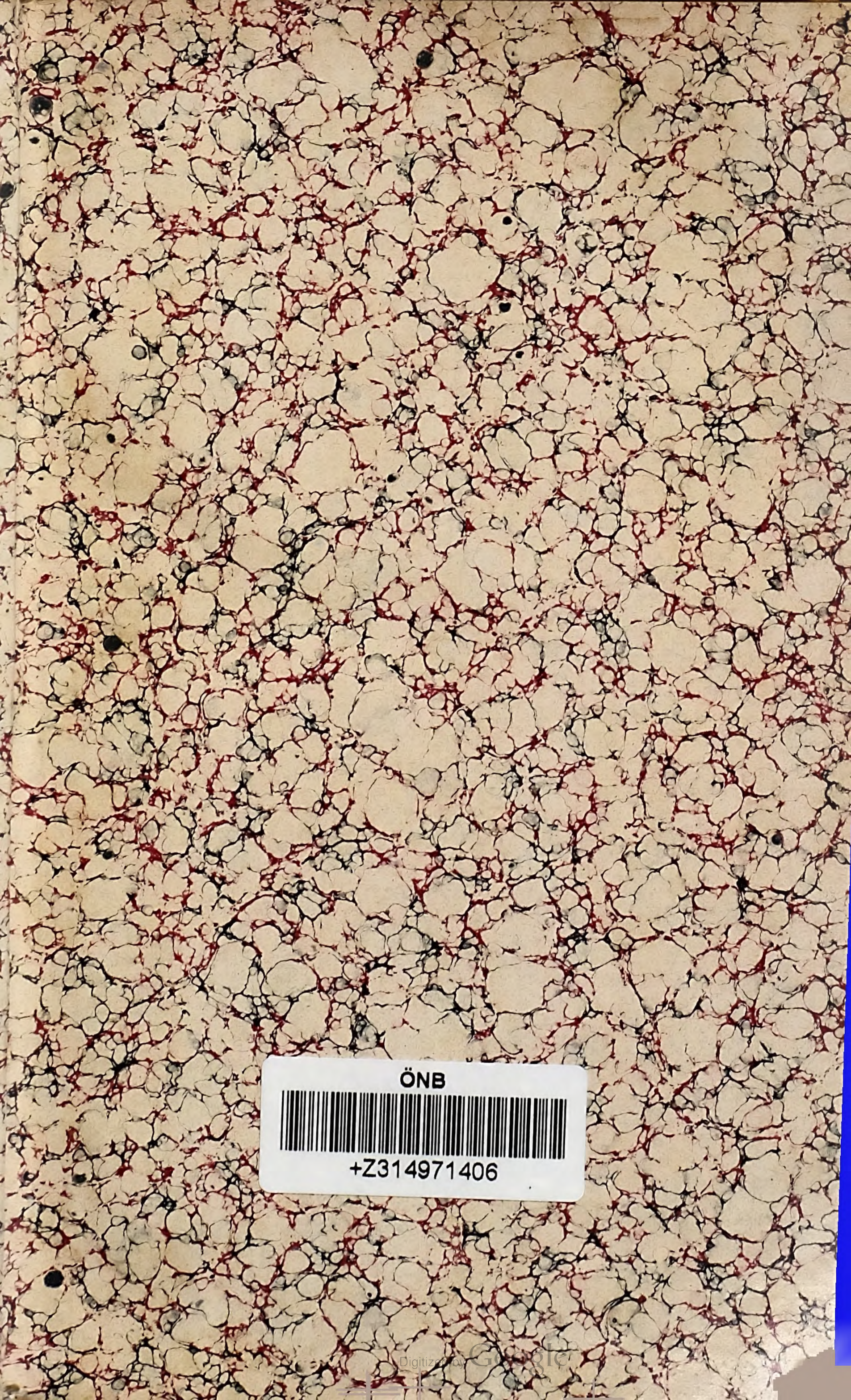






Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Neunzehnter Jahrgang.

1895.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1895.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen



Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

Recensionen.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen.



Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

Recensionen.

Analekten.

Abhandlungen.

In scrinio pectoris sui.

Ueber den Brustschrein Bonifacius' VIII.

Von Nicolaus Nilles S. J.

Romanus Pontifex jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere. C. Licet 1 de constit. in 6. — Bei akatholischen Gelehrten ist es fast zur Mode geworden, diese Worte auf den Umfang der Rechte des Primates zu beziehen und so zu erklären, als habe Bonifaz VIII dem Papste damit das Recht der allgemeinen Gesetzgebung zugeschrieben, ihn für den alleinigen Träger alles Rechtes erklärt, ihm eine Machtfülle beigelegt, die, im Grund genommen, nichts anderes sei, als absolute, schrankenlose Gewalt, als päpstliche Allmacht, als souveräne Willkür.

Zur Charakterisierung des liber sextus, ‚welcher im Gegensatz zu den Decretalen Gregors IX auch in formeller Beziehung mehr den Charakter eines Gesetzbuches trägt', macht Hinschius ausdrücklich darauf aufmerksam, daß ‚Bonifaz VIII den Papst in der Sammlung selbst als denjenigen bezeichnet, qui jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere'[1]).

Auch hebt Friedberg namentlich hervor, daß die neue, weit mehr als der liber extra, den Charakter eines Gesetzbuches

[1]) Kirchenrecht, 3. Bd, S. 740.

tragende Sammlung Bonifaz' VIII von dem erlassen ist, qui jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere'[1]).

Hübler schreibt in neuester Zeit: ‚Erst seit sec. 12 wurde der Papst zum obersten kirchlichen Gesetzgeber, welcher an die Canones der Concilien nicht mehr gebunden ist, sondern in Sachen des Rechts (disciplina) wie des Glaubens (fides ac mores) als totius orbis praecipuus minister, jura omnia in scrinio pectoris sui (im Schreine seiner Brust) habere censetur'[2]).

Schulte kömmt wiederholt auf unseren Text zurück. Im ‚Namens- und Sach-Register' (S. 584) des Lehrbuches des kath. und evang. Kirchenrechtes vom Jahre 1886 verweist er auf die im Werke (S. 244) abgedruckte Stelle, zum Belege dafür, daß der Papst ‚Träger alles Rechtes' ist.

Nachdem er in der ‚Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechtes' im 2. Band, S. 28, darauf aufmerksam gemacht, daß ‚am Ende des 13. Jahrhunderts der Papst keinen Anstand nahm, gesetzlich auszusprechen, daß er alle Rechte im Schreine seiner Brust habe', schreibt er bald darauf, zum Belege dafür, ‚daß Bonifaz VIII mehr wie irgend ein Vorgänger von der Idee der päpstlichen Allmacht durchdrungen war und die straffste Centralisation der Kirchenregierung durchzuführen strebte', wie folgt: ‚Bedarf es dafür eines bessern Beweises, als der geradezu unerhörten Behauptung in der Bulle Sacrosanctae[3]), Gott habe gewollt, daß die römische Kirche *totius orbis* praecipuum obtinere *magistratum*? Und doch haben wir noch einen viel bessern in den eigenen Worten Bonifaz' im C. 1 de constitut. I 2: Licet Romanus Pontifex, *qui jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere*, constitutionem condendo posteriorem, quamvis de ipsa mentionem non faciat, revocare noscatur' etc.

In den römischen Quirinusbriefen vom Concil, welche bekanntlich auf Klatsch und Vermuthung, zum großen Theil auch auf böswilliger Erfindung beruhen, und deshalb wohl auch nach dem Zeugnisse des Vorwortes die ‚besten Waffen für die Bestreitung

---

[1]) Lehrbuch des Kirchenrechtes § 41, III. [2]) Kirchliche Rechtsquellen, 2. Aufl., S. 4. Berlin 1893. Das Citat ist richtig. Die darin vorkommenden Irrthümer stehen im Originale selbst. [3]) Gemeint ist die Bulla Sanctae Romanae ecclesiae vom 3. März 1298, welche, zunächst an die Universitäten von Bologna und Paris gerichtet, dem liber sextus vorgedruckt ist.

der Legitimität des vaticaniſchen Concils' enthalten, erſcheint der hier in Frage ſtehende Ausſpruch wiederholt als Argument dafür, daß Bonifazius VIII dem Papſt durch denſelben ſchrankenloſe Macht beigelegt habe. So ſoll zB. ‚ein päpſtlicher Theologe, zur Begründung des päpſtlichen Rechtes, nach Gutdünken menſchliche Handlungen, die durch kein göttliches Geſetz verboten ſind, zu Todſünden zu ſtempeln, ſich einfach auf den Ausſpruch Bonifaz' VIII berufen haben: daß der Papſt im Schreine ſeiner Bruſt alle Rechte verſchloſſen trage' (S. 132). Ein anderesmal, ſo wird weiter unten (S. 353) berichtet, habe der Theolog des Cardinals Schwarzenberg mit treffender Ironie gezeigt, zu welchen Monſtroſitäten dies (die Lehre von der Unfehlbarkeit) führe und an das Wort des achten Bonifazius erinnert, daß der Papſt alle Rechte im Schreine ſeiner Bruſt trage. So müſste man nun auch annehmen, daß der Papſt alle Glaubenslehren, gegenwärtige und zukünftige, in ſeinem Geiſt trage und je nach göttlicher Anregung aus dieſem in ihm befindlichen Vorrath ſchöpfe, was er der Welt offenbaren wolle, womit die Unfehlbarkeit zur Inſpiration werde'. — Ueber die auf dem Concil ventilierte Katechismusfrage iſt der römiſche Beobachter in der Lage, mittheilen zu können, daß ‚der Katechismus als päpſtliches Elementarlehrbuch die ganze Jugend, vom zarten Alter an, mit der Vorſtellung vertraut machen ſoll, daß in der Religion alles vom Papſte kommt, auf ihm ruht und zu ihm hinführt. Jeder weiß dann nicht anders, als daß nicht nur alle Rechte, wie Bonifaz VIII ſagte, ſondern auch alle religiöſen und ſittlichen Wahrheiten von dem Papſte ‚in dem Schreine ſeiner Bruſt herumgetragen werden' (S. 404).

‚Der Papſt, ſagt Döllinger im Janus, iſt nach dem neuen Rechte nicht nur oberſter, ſondern im Grunde einziger Geſetzgeber der ganzen Kirche. Er trägt, wie es einer der Päpſte, Bonifaz VIII, ausgedrückt hat, alle Rechte in dem Schreine ſeiner Bruſt und aus dieſem Schreine zieht er von Zeit zu Zeit hervor, was er den Bedürfniſſen der Welt und der Kirche angemeſſen erachtet. So iſt es gekommen, daß ein einzelner Papſt des dreizehnten oder vierzehnten Jahrhunderts, ein Innocenz III, Gregor IX oder Johann XXII mehr Geſetze gemacht, als fünfzig Päpſte früherer Zeit zuſammengenommen[1]). — Und nach ſeinem Brief an den

[1]) ‚Der Papſt und das Concil', S. 180. Iſt in der Neubearbeitung von Friedrich wörtlich reproduciert, S. 70.

Münchener Erzbischof vom 28. März 1871 ist ‚die päpstliche Gewalt schrankenlos, unberechenbar .. souveräne Willkür; denn der Papst trägt nach dem Ausdrucke Bonifacius' VIII alle Rechte im Schreine seiner Brust'[1]).

Was Janus und Quirinus in ganz gemeiner, auf Effect beim großen unwissenden Haufen der Zeitungsleser berechneter Weise über absolute Schrankenlosigkeit der päpstlichen Allmacht geschrieben, das hat das liberale k. u. k. Ministerium Beust zu Wien in feinere, glattere, hoffähige Form bringen, juristisch aufputzen und als Motive zur Beseitigung des Concordates durch den Minister des Cultus und Unterrichtes verwerten lassen. Bei der Schilderung der in den vaticanischen Decreten liegenden ‚unbegrenzten, unbedingten, unbeschränkbaren, uncontrolierbaren Machtvollkommenheit des Papstes', durfte natürlich auch der Brustschrein Bonifaz' VIII mit seinen unergründlichen, geheimnisvollen Schätzen nicht fehlen. In dem längeren, hiehergehörigen Abschnitt des ministeriellen Berichtes heißt es unter anderm: ‚Die Anhänger des Papal- oder Curialsystems lehren, daß dem sichtbaren Oberhaupte der katholischen Kirche die gleiche Machtvollkommenheit zukomme, wie der Gesammtheit der Bischöfe, daß also der Papst selbst und allein die ganze christliche Offenbarungslehre *in scrinio pectoris sui* einschließe und ebenso selbst und allein über die ganze Disciplin der Kirche zu verfügen die Macht habe'[2]).

Nach dieser Auffassung würden sich also die Worte unseres Textes:

Romanus Pontifex jura omnia in scrinio
pectoris sui censetur habere

wirklich auf die Machtfülle des Primates beziehen, ja den Papst, als den alleinigen Träger alles Rechtes, mit absolut schrankenloser Gewalt, mit uncontrolierbarer Allmacht über die allgemeine Kirche bekleiden.

Was ist nun aber von einer solchen Interpretation der Worte Bonifaz' VIII zu halten?

Bei Feststellung des Sinnes unseres Textes können die Worte desselben in zweifacher Hinsicht betrachtet werden; einmal als Aus-

---

[1]) Bei Reusch: Briefe und Erklärungen, S. 91. [2]) Vgl. Collectio lacensis conc. 7. Bd, S. 1717.

spruch des Papstes Bonifacius' VIII im C. Licet, dann aber auch als selbständige Sentenz, an und für sich genommen, ohne Beziehung auf Bonifaz VIII und seine Decretale.

Wir wollen beide Betrachtungen getrennt anstellen.

I. Es frägt sich also erstlich, ob die angeführten Worte: Rom. Pont. etc., als Bestandtheil der Decretale Licet betrachtet, sich auf den Umfang des Primates beziehen und den von den Gegnern so stark betonten Sinn haben, daß der Papst mit der Fülle aller Gewalt bekleidet sei?

Ein aufmerksamer Blick in die Quellen selbst muss jeden unbefangenen Leser davon überzeugen, daß alle innern und äußern Gründe gegen eine solche Interpretation sprechen und dieselbe als offenbar irrig erscheinen lassen. Nicht von der Gewalt des Papstes und dem Umfange seiner Rechte ist der Ausspruch Bonifacius' zu verstehen, sondern von der Kenntnis des gesammten jus commune, die beim Papste stets vorausgesetzt wird.

Rücksichtlich der innern, im Text selbst liegenden Gründe ist kurz Folgendes zu bemerken:

Gegenstand der Decretale ist die Entscheidung der Frage, ob eine spätere päpstliche Constitution den früheren, entgegenstehenden Rechten derogiere oder nicht?

Bonifaz macht die Lösung derselben von dem Umstande abhängig, ob der Papst beim Erlass seines neuen Gesetzes die früheren Rechte gekannt habe oder nicht? Im ersten Falle hat die neue Constitution derogatorische Wirkung; im zweiten hingegen bleibt das alte Recht, trotz der neuen Verordnung, in seiner Kraft bestehen, weil es, nach dem von der Glosse hervorgehobenen Grundsatze, unstatthaft ist, beim Gesetzgeber den Willen vorauszusetzen, etwas aufzuheben, was er nicht kennt.

Es frägt sich nun aber, von welchen Arten von Rechten die Kenntnis beim Papste vorausgesetzt werden könne, und von welchen nicht?

Zur Beantwortung dieser Frage unterscheidet unsere Decretale zwischen dem allgemeinen und dem besonderen Rechte, und lehrt sodann inbezug auf das jus commune, daß der Papst, ‚der alle Rechte in seinem Brustschreine trage‘, dasselbe kennen müsse. Rücksichtlich des Particularrechtes hingegen lässt sie die Voraussetzung gelten, daß der Papst dasselbe ignorieren könne.

Es haben somit die Worte:

Romanus Pontifex omnia jura in scrinio
pectoris sui censetur habere

an dieser Stelle nicht die Bedeutung: ‚Der Papst hat alle Gewalt in dem Schreine seiner Brust‘, sondern vielmehr: ‚Beim Papste muss angenommen werden, daß er das ganze allgemeine Recht kenne, daß er das gesammte annoch geltende jus commune in seinem Gedächtnisse, wie in einem Brustschreine, gegenwärtig habe‘, mit andern Worten, es sei im Papste das ganze Rechtsbewusstsein des jus commune gleichsam verkörpert oder repräsentiert.

Daraus zieht dann Bonifaz VIII mit Recht den Schluss, daß, wenn der Papst ein neues, dem bis dahin bestehenden jus commune zuwiderlaufendes Gesetz erläßt, gegen dieses nicht eingewendet werden dürfe, der Papst habe die Bestimmungen des entgegenstehenden allgemeinen Rechtes nicht gekannt und dieselben deshalb durch die neue Verordnung auch nicht aufheben wollen. Qui jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere, constitutionem condendo posteriorem, priorem constitutionem, quamvis de ipsa mentionem non faciat, revocare noscitur.

Anders verhält es sich mit Rechten, die nur einen particulären Charakter haben, wie örtliche Gewohnheiten, besondere Gesetze und Statuten. Diese sind ihrer Entstehung und Natur nach so beschaffen, daß man nicht, wie beim jus commune, voraussetzen kann, der Papst kenne dieselben: ea (Pontifex) quum sint facti et in facto consistant, potest probabiliter ignorare.

Hieraus kann aber, so lehrt Bonifaz VIII weiter, durch vernünftige Schlussfolgerung entnommen werden, daß der Papst durch eine spätere, mit solchen Particularrechten in Widerspruch tretende Constitution dieselben nicht aufgehoben wissen wolle, wofern er das nicht ausdrücklich erklärt. Ipsis per constitutionem a se noviter editam, nisi expresse caveatur in ipsa, non intelligitur in aliquo derogare.

So stehen sich also in der Decretale selbst die Ausdrucksweisen in scrinio pectoris sui habere und probabiliter ignorare diametral entgegen; und ‚alle Rechte in seinem Brustschreine tragen‘, bedeutet in unserem Texte ebensoviel, als dieselben kennen und im Gedächtnisse haben.

Was so aus innern, der Constitution selbst entnommenen Gründen erhellt, das wird auch durch die äußere Auctorität der glossa ordinaria in erwünschtem Maße bestätigt.

Um ein paar kurze Stellen aus derselben nach der Ordnung hieherzusetzen, in welcher sie sich im corpus j. c. glossatum dem Texte beigefügt finden, theilen wir die ohnehin nicht gar lange Decretale in extenso mit, und geben schließlich noch zwei Auszüge aus der Glosse, die unsere Frage näher berühren.

Wie an vielen anderen Stellen des kirchlichen Gesetzbuches, so sollen auch hier beide Quellen zusammen (textus *juncta glossa*) zur Eruierung der Sinnes berücksichtigt werden.

Das Caput steht im ersten Buche unter dem (zweiten) Titel: de constitutionibus[1]), und lautet, sammt seinem summarium, also:

Nova constitutio principis tollit primam contrariam, quamvis id non exprimat. Speciales consuetudines et statuta rationabilia non tollit, nisi id exprimat. Joan. Andr.[2]).

Bonifacius VIII.

Licet Romanus[3]) Pontifex, qui jura omnia in scrinio pectoris sui censetur[4]) habere, constitutionem, condendo posteriorem, priorem[5]), quamvis de ipsa mentionem non faciat, revocare noscatur: quia tamen locorum specialium et personarum singularium consuetudines et statuta[6]), quum sint[7]) facti et in facto consistant, potest probabiliter ignorare[8]), ipsis[9]), dum tamen sint rationa-

---

[1]) *Constitutio stricte sumpta* (prout differt ab aliis partibus juris scripti) est illud quod statuit et ordinat princeps animo condendi legem, et ut subditi utantur tam in scholis, quam in judiciis. Gl. in h. tit. [2]) Ueber den hier genannten Glossator Johannes Andreä vgl. Phillips, Kirchenrecht, § 189 (4 Bd. S. 372). [3]) *Romanus:* folgt eine breite gl. de diversis Papae nominationibus, aus den verschiedenen Theilen des corp. j. c. zusammengestellt. [4]) *Censetur* = fingitur habere, d. h. man denkt sich, man stellt sich vor, man nimmt an, daß usw. [5]) *Priorem* posteriori directe contrariam. [6]) *Statuta locorum* intelligo illa, quae generaliter ibi observantur et extraneos transgressores ligant; *statuta* personarum voco statuta alicujus corporis, quae nisi incorporatos ligant. Gl. marg. [7]) *Quum sint.* Ratio rationis. [8]) *Ignorare.* Hier verweist die gl. auf C. Ut nostrum 1. X. ut eccl. benefic. sine dimin. conferant. (III, 12), wo Innocenz III sagt: Etsi locum Dei teneamus in terris, non tamen de occultis possumus divinare. [9]) *Ipsis* scilicet consuetudinibus et statutis.



bilia[1]), per constitutionem a se noviter editam, nisi expresse caveatur in ipsa, non intelligitur in aliquo derogare.

Aus der sehr ausführlichen Glosse ist für unsere Frage hauptsächlich von Bedeutung, was über die Begründung der doppelten Entscheidung der Decretale gesagt wird.

Es umfasst diese Begründung nach der Glosse nicht blos die rationes, die unmittelbaren, nächsten Gründe der Entscheidung, sondern auch die rationes rationum, die entfernteren Gründe der Gründe derselben.

Die erste Entscheidung lautet nach dem Gesagten: Nova constitutio principis tollit priorem contrariam, quamvis de ipsa mentionem non faciat. Als Grund wird in der Glosse hervorgehoben: quia princeps praesumitur scire illam priorem constitutionem. Und die ratio rationis, der Grund dieses Grundes, heißt: quia princeps omnia jura in scrinio pectoris sui habet.

Die zweite Entscheidung wird vom summarium so formuliert: (Nova constitutio contraria) speciales consuetudines et statuta rationabilia non tollit, nisi id exprimat. Und warum das? den Grund davon sieht die Glosse darin: quia princeps videtur ignorare illa statuta particularia; und der Grund dieses Grundes, die ratio rationis, ist in den Worten enthalten: quum sint facti et in facto consistant.

Doch es möge der Glossator Johannes Andreä selbst gehört werden.

Ueber den ersten Theil schreibt er unter anderm wie folgt: Papa condendo posteriorem constitutionem contrariam primae, videtur primam revocare ex eo, quod Papa sciebat illam contrariam constitutionem, *saltem praesumitur illam scire, quum princeps habeat omnia jura in scrinio pectoris.* Ideo si error consistat in jure, non excusat principem .. Nota principalem effectum, ad quem emanavit praesens c., quod lex nova et posterior principis tollit praecedentem legem de directo contrariam, licet in nova

---

[1]) *Rationabilia.* Hoc solum quod rationabile est defendit ecclesia: 24 dist. c. ult. 81 dist. Si qui sine.



constitutione non fiat mentio, quod princeps intendat revocare quascunque constitutiones contrarias.

Wenn aber jemand das Bedenken erheben wollte, daß sich der Fall doch wohl ereignen könnte, wo diese Kenntnis des gesammten jus commune beim höchsten Gesetzgeber, beim princeps, nicht leicht vorausgesetzt werden dürfe; und daß sich alsdann kaum sagen lasse, derselbe trage alle Rechte im Schreine seiner Brust: so antwortet die Glosse, daß auch selbst in einem solchen Falle die Sentenz zutreffe: quia princeps fingitur habere omnia jura in scrinio pectoris sui propter sapientes et consiliarios sibi assistentes, qui dicuntur pars corporis ipsius principis.

Aus dem Commentar über den zweiten Theil der Decretale möge folgende Stelle Platz finden: Papa faciendo aliquam constitutionem novam, quae non est contraria aliquibus constitutionibus generalibus, sed particularibus aliquorum locorum particularium, puta alicujus ecclesiae vel corporis statuto; et faciendo illam constitutionem simpliciter, non derogando illi statuto particulari, .. non videtur illa statuta particularia revocare: quia Papa non videtur revocare id quod ignorat. Sed *Papa praesumitur ignorare illa statuta particularia, quae sunt facti et consistunt in facto.* Ideo non videtur revocare, quia quod quis ignorat, non videtur revocare[1) .. Dicitur hic, quod nova constitutio principis non annullat constitutiones locorum particularium, .. contraria statuta, nisi in ipsa constitutione aliud dicatur.

So sehen wir also, daß die Interpretation, welche sich schon aus dem Contexte der Decretale selbst als einzig richtig erwiesen, auch durch die Auctorität der Glosse vollauf bestätigt wird; und es kann daher ohne weiters behauptet werden, daß bei Bonifaz VIII die Phrase

Romanus Pontifex jura omnia in scrinio
pectoris sui censetur habere

durchaus gleichbedeutend ist mit dem Glossema: Romanus Pontifex universum jus commune scire praesumitur.

---

1) In unserer Glosse wird dieser Grundsatz: Quod quis ignorat, non revocat dreimal betont.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich von selbst, daß wir auch die Auslegung und Anwendung unseres Textes nicht acceptieren können, welche Schulte in der ‚Geschichte der Quellen' usw. aaO. S. 35 als die richtige ausgibt, indem er schreibt: ‚Zum Beweise der crassen Ignoranz, welche deutsche Bischöfe im Kirchenrechte zur Schau zu tragen sich nicht scheuen, dienen die Worte eines Hirtenbriefs des Bischofs Eberhard von Trier v. J. 1870 [1]): Hiernach wird niemand ohne sich eines unverzeihlichen Leichtsinns schuldig zu machen, das frivole Urtheil wiederholen können, welches in einem vielgelesenen Zeitungsblatte stand: Wenn die Unfehlbarkeit erklärt werde, so sei damit der Satz approbiert, daß der Papst alle kirchliche Lehre und alles kirchliche Recht im Schreine seines Herzens (in scrinio pectoris) bei sich trage, aus dem er nur beliebig hervorzunehmen brauche'.

Mit Unrecht wird dem Bischof Ignoranz vorgeworfen. Seine ernste Mahnung kann weder vom kanonistischen noch vom dogmatischen Standpunkt aus bemängelt werden. Es erweist sich das Urtheil des genannten Zeitungsblattes in der That als durch und durch frivol, weil dasselbe weder aus der Decretale Bonifaz' herausgefolgert, noch in dieselbe hineininterpretiert werden kann, wie der Bischof denn auch im folgenden ausführlich darthut. Der gedachte Hirtenbrief ist überhaupt so beschaffen, daß er auch heutzutage noch von Kanonisten und Theologen aufmerksam gelesen zu werden verdient [2]).

Nicht weniger als die Behandlung, die Schulte den Worten Bonifaz' widerfahren läßt, weicht von der Wahrheit ab, was Friedrich im ‚neubearbeiteten Janus' zu demselben (S. 408) hinzufügt: ‚Auch dies (der angeführte Text Bonifacius' VIII) wurde 1870, zB. vom B. Eberhard von Trier, als eine erst zur Concilszeit gemachte böswillige Erfindung bezeichnet'.

Nicht die Existenz der Worte des Papstes Bonifaz VIII, sondern das ‚frivole Urtheil', welches in den Jahren 1869—70 gegnerischerseits darüber gefällt und in ‚unverzeihlichem Leichtsinn' verbreitet wurde, ist in den Augen des Trierer Bischofs ‚eine erst zur Concilszeit gemachte böswillige Erfindung'.

---

[1]) Vgl. Archiv f. kath. Kirchenrecht, 24. Bd, S. CXXV. [2]) Ist zum größten Theil abgedruckt im ‚Archiv', aaO. S. CXIX—CXXXIV.

Es ist übrigens die gegebene Auslegung unseres Textes auch, von allem andern abgesehen, die natürlichste und einfachste sowohl inbezug auf seine Entstehung, als auch auf den Sprachgebrauch selbst.

Was den Ursprung des Satzes betrifft, so meint Hinschius, Bonifacius VIII habe denselben ‚in Nachahmung‘ des jüngeren spanischen Schriftstellers Lucas von Leon, Bischofs von Tuy († 1249), gebildet; denn bei diesem komme die Formel vor: in scrinio ejus pectoris totius summa juris consistit[1]).

Allein die glossa ordinaria steigt höher hinauf und läßt den des römischen Rechtes überaus kundigen Papst seine Redeweise den classischen Quellen der justinianischen Gesetzgebung entlehnen. Nach ihr ist die Provenienz dieser Ausdrucksweise im dritten Theile des corpus juris civilis, im Codex repetitae lectionis, und zwar in L. omnium 19 de testamentis (VI, 23) zu suchen. An dieser Stelle kommen in der That Sätze vor, wie diese: Totum jus in nostris est scriniis constitutum, und Qui nobis mediis (praesentibus) succedit, toto jure teste succedit, d. h., nach der beigefügten Glosse, quae *coram principe* fit institutio, *toto jure teste* fieri intelligitur. (Quae coram principe fiunt, toto jure teste fieri intelliguntur, quia totum jus in ejus est scriniis constitutum). — Nimmt man dann noch hinzu, daß auch bei den berühmtesten Kirchenschriftstellern der Vorzeit die Metapher vom ‚Verschlossenhalten im Brustschreine‘ zur Bezeichnung ‚der Kenntnis einer Sache‘ üblich war, so erklärt es sich in der That sehr leicht, wie der große Gesetzgeber Bonifacius VIII, der sich mit Vorliebe an altclassische Muster anlehnt, zu seinem Ausdrucke Romanus Pontifex jura omnia in scrinio sui censetur habere, ohne irgendwelche Nachahmung von dem neueren spanischen Gelehrten Lucas von Leon, gekommen ist.

In den bezeichneten Quellen, aus denen Bonifacius geschöpft hat, beziehen sich die von denselben gebrauchten Ausdrücke aber nicht auf die Gesetzgebungsgewalt, sondern auf die Kenntnis der geltenden Rechte, und so entspricht die oben festgestellte Auslegung unseres Artikels ganz der Provenienz desselben.

Unsere Interpretation entspricht ferner auch ganz dem üblichen Sprachgebrauch der alten Lateiner.

---

[1]) Kirchenrecht, aaO. Anmerkung 7.

Es ist ja bekannt, und kann zum Ueberfluss aus dem ersten besten lateinischen Wörterbuche nachgewiesen werden, daß das Wort pectus, für sich allein, im übertragenen Sinne oft für Seele, Geist, Verstand, Gedächtnis genommen, und namentlich als Sitz der Einsicht und Erkenntnis gedacht wird. Durch seine Verbindung mit scrinium wird es so recht eigentlich zum Behältnisse der Kenntnisse, zum Sitze des Wissens, zum Gedächtnisse. Davon nur ein Beispiel. Von der römischen Matrone Fabiola berichtet der hl. Hieronymus mit folgenden Worten, wie sie die gewonnenen Kenntnisse im Schreine ihrer Brust, d. h. im Gedächtnisse, aufbewahrt: Quo illa fervore, quo studio intenta erat divinis voluminibus? veluti quamdam famem satiare desiderans per prophetas, evangelia psalmosque currebat, quaestiones et proponens et *solutas recondens in scriniolo pectoris sui*[1]).

Kann es da wohl, in Anbetracht solcher Beispiele, etwas Einfacheres und Natürlicheres geben, als daß wir auch bei Bonifacius VIII die Phrase qui omnia jura in scrinio pectoris sui habet dem üblichen Sprachgebrauche entsprechend übersetzen: ‚der alle Rechte kennt und in seinem Gedächtnisse gegenwärtig hat'?

Soviel über die Interpretation des vorliegenden Ausspruches, insoferne derselbe zur Decretale Licet gehört.

II. Es kann die nämliche Sentenz aber auch an und für sich genommen und ohne Beziehung auf Bonifacius VIII betrachtet werden; und für diesen Fall entsteht dann die Frage, welche Bedeutung die betreffenden Worte wohl erhalten können?

Es läſst sich nicht leugnen, daß die Phrase:

Romanus Pontifex jura omnia in scrinio pectoris sui habet

auf die dem Papst zukommende Gewalt, allgemeine Kirchengesetze zu geben und anzuwenden, bezogen werden kann.

Wenn sich eine solche Anwendung des Ausdrucks auch als ungewöhnlich erweist, so läſst sich doch gegen dieselbe von Seite des katholischen Dogmas nichts einwenden, weil der Papst ja in der That das oberste kirchliche Gesetzgebungsrecht besitzt. Und diesem eigenthümlichen Wortsinn entsprechend, hat Lucas von Leon wirklich den angeführten Satz von der summa totius juris in scrinio ejus pectoris consistentis gebildet.

---

[1]) Epist. 77, 7. Bei Migne PL. t. 22, p. 695.

Da Lucas einer der gelehrtesten und erfahrensten Schriftsteller seiner Zeit war, und auf seinen vielen und weiten Reisen die Lehre und Disciplin der verschiedenen Kirchen aus eigener Wahrnehmung kennen gelernt[1]) und mithin, wie kaum ein anderer, in der Lage ist, vollgiltiges Zeugnis über den Glauben der damaligen Christenheit abzulegen, so wollen wir ihn bei dieser Gelegenheit selbst reden und uns den Gedanken, welchen er durch seine Worte ausgedrückt wissen wollte, genau erklären lassen. Aus seiner Rede werden wir zugleich auch den Vortheil ziehen, daß wir mit Bestimmtheit erfahren, was denn eigentlich in der Kirche Christi, sechshundert Jahre vor dem Vaticanischen Concil, vom Papste und seiner Stellung in der kirchlichen Hierarchie gelehrt und geglaubt worden ist.

Er behandelt den Gegenstand im ersten Capitel des zweiten Buches, im Tractat de sacramento ordinis, und schreibt unter anderm von dem specialissimus Dei vicarius, wie er den römischen Papst nennt: Hic ligandi et solvendi in beatissimo Apostolorum Petro potiorem accipiens potestatem, tam in spiritualibus, quam in temporalibus gubernat ecclesiam Christi . . Postquam Dominus bis dixit Petro: *Pasce agnos meos,* illico adjunxit: *Pasce oves meas.* Quicunque ergo ad ovile Domini pertinet, hujus vocem audit pastoris, ut ab eo ducatur ad Christum, fontem vitae, et ad pascua viriditatis aeternae. Nullus potest a debita obedientia hujus patris et pastoris absolvi, etiam hoc volente pastore. Caput est ecclesiae Christi, a quo qui sejungitur, non invenit, quo modo pertineat ad corpus Christi. Unde dicit Hispaniarum doctor Isidorus[2]): Quicunque Romano antistiti debitam non exhibet reverenter obedientiam, a capite sejunctus acephalorum schismate se reddit obnoxium . . Omnes ecclesiae Christi praelati ligandi et solvendi in coelo et in terra obtinent, largiente Domino, potestatem; Romanus autem Pontifex ipsos coeli cardines,

---

[1]) Lucas, Legionensis patria (sic arbitror), vir ardenti ingenio, qui Romam, Constantinopolim, Cyprum, ipsumque caput sanctitatis Hierosolymam praesens lustrarat, Gregorio nono Pontifice Maximo ingenii atque eruditionis specimen dederat. So Mariana in praefat. ad Lucae Tudensis episcopi: de altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores libri tres. Ingolstadii, 1612. [2]) In epist. ad Eugen. Toletan. (Mariana ad h. l.)

scilicet patriarchas et sacros pontifices, potest claudere et aperire, solvere et ligare. **In scrinio cujus pectoris** *totius juris summa consistit.* Et quum aliorum pontificum sit particularis, universali Romani Pontificis potestati in magno vel minimo praejudicare non potest, quin in pusillis et majoribus rebus omnium suae voluntatis exerceat potestatem [1]).

Es kann der Ausspruch daher auch auf den Papst als Träger des obersten Gesetzgebungsrechtes angewendet werden.

Angenommen also, daß die Worte

Romanus Pontifex omnia jura in scrinio
pectoris sui censetur habere

nicht als Ausspruch des Papstes Bonifacius VIII und im Sinne seiner Decretale Licet, sondern ganz unabhängig davon, als selbständige Sentenz, zur Bezeichnung der obersten gesetzgebenden Gewalt des römischen Bischofs gebraucht werden, ist dann etwa bei dieser Annahme zu befürchten, daß die Macht des Papstes dadurch ins Schrankenlose erweitert und seine oberste Gewalt zur eigenmächtigen Willkürherrschaft in der Kirche gestempelt würde?

Nach katholischen Grundsätzen: nie und nimmer. Der Ausspruch selbst weist, nach römischer Auffassung, eine derartige Schrankenlosigkeit der Papstmacht zurück.

Zur Darlegung der römischen Lehre wollen wir uns einer ganz unverdächtigen Auctorität bedienen, und zwar des römischen, auf ‚Grundlage der Sätze des Syllabus‘ [2]) verfaßten Lehrbuches eines Mannes, der stets von den Gegnern für einen der strengsten Ultramontanen gehalten und für so extrem curialistisch [3]) gesinnt

---

[1]) Edit. cit. pp. 68—69. [2]) So Schulte, Geschichte der Quellen, 3. Bd S. 552. — Da das Buch älter ist als der Syllabus, so wäre es richtiger gewesen, zu sagen, daß Tarquinis Principien- und Deductionen durch die späteren Sätze des Syllabus gebilligt und bekräftigt worden sind. [3]) Um dem Mißverständnisse vorzubeugen, das aus den hier gebrauchten übel klingenden Ausdrücken ‚Curialist‘ und ‚Extrem‘ entstehen könnte, wollen wir ausdrücklich bemerkt haben, daß wir uns derselben nicht etwa aus dem Grunde bedienen, als erkennten wir ihre Berechtigung an, sondern lediglich deshalb, weil jene akatholischen Gelehrten, gegen welche diese Abhandlung gerichtet ist, die Vertheidiger der Rechte der Kirche heute noch ‚Curialisten‘ und ‚Extreme‘ schelten, so wie es die Jansenisten, Febronianer und die übrigen Gegner des Primates früher gethan. Wir constatieren blos, daß auch diejenigen katholischen Schriftsteller, welche sie für Curialisten und Extreme halten, nichts von einer schrankenlosen, absolutistischen Papstgewalt wissen wollen.

verschrien worden ist, daß die Berliner Blätter das Erscheinen einer neuen Auflage des Werkes zur Zeit des Culturkampfes als ein sicheres Zeichen ausgaben, daß Rom neuerdings mobil mache — zur Fortsetzung seiner Angriffe auf das deutsche Reich und seine Verfassung!

Welche Deutung würden also die in Rede stehenden Worte jura omnia beispielsweise in der größten der römischen Schulen, an der päpstlichen Università Gregoriana erfahren, und zwar nach einem Lehrbuche, das laut Zeugnis der Gegner, so recht eigentlich die vom obersten Lehrer der Kirche klar und deutlich verkündigten, unwandelbaren Principien über die Gewalt der Kirche und ihr Verhältnis zum Staat rückhaltslos annimmt und unverfälscht vorträgt?

Cardinal Tarquini, so heißt der verschriene Curialist[1]), definiert das Recht, objectiv und materiell genommen also: jus est illud quod quisquam ad rationis normam potest (scilicet facere, praecipere, prohibere, exigere, omittere etc.), d. h., Recht ist das, was jemand nach einer vernünftigen Richtschnur des Handelns (thun, befehlen, verbieten, fordern, unterlassen usw.) kann.

Dem entsprechend sagt er vom Rechte, im subjectiven Sinne betrachtet: jus est potestas ad illud, quod cuiquam ad rationis normam competit, d. h., Recht ist die Befugnis zu dem, was jemanden nach einer vernünftigen Richtschnur (des Handelns) zukommt. Das wird dann des weitern so erklärt: jus est facultas id faciendi vel omittendi, quod quis ad rationis normam potest, Recht ist das Vermögen, die Befugnis, das zu thun oder zu unterlassen, was man nach einer vernünftigen Regel des Handelns thun oder unterlassen darf[2]).

---

[1]) ‚Tarquinis Vortrag zeigte einen scharfen und im scholastischen Deducieren gewandten Kopf. Diese Eigenschaften und sein absolutes Festhalten an den extremsten Theorien des Curialismus in Wort und Schrift . . bewogen Pius IX, ihn am 22. December 1873 zum Cardinaldiacon zu erheben‘. So Schulte aaO. [2]) Da Tarquinis Buch, nach der Studienordnung der Università Gregoriana, für diejenigen Candidaten bestimmt ist, welche nach Absolvierung des dreijährigen Curses der Philosophie das Studium des Kirchenrechtes beginnen, so setzt es philosophisch durchgebildete Hörer und Leser voraus, und ist deshalb sehr knapp gefaßt. Auswärtige, namentlich deutsche Candidaten, die nicht in jener glücklichen Lage sind, welche Tarquini voraussetzt, können sich die hier inbetracht kommenden noth-

Diese naturnothwendige Bedingung alles Rechtes, ut sit ad rationis normam, setzt Tarquini ferner in das justum fundamentum, in den an und für sich ‚rechtlichen Grund' der Gewalt oder des Handelns; und er hält dieses justum fundamentum für so wesentlich, daß keine Gewalt, kein Gesetz auf die Eigenschaft des Rechtes Anspruch machen kann, wenn es nicht auf diesem Grunde beruht: quod justum non habeat fundamentum, quod a justis non eruatur fundamentis.

Das Recht schließt somit seiner Natur nach jedes grundlose Wollen, jedes Handeln nach bloßem Belieben, jedes willkürliche Verfahren, jede Eigenmächtigkeit, jede Willkür aus.

Und damit der Schüler, für den das römische Buch[1]) geschrieben ist, gleich von Anfang an auf diese Grundwahrheit aufmerksam gemacht werde, daß das Recht nicht in die materielle Gewalt, in das einfache Belieben, in die Willkür zu setzen sei, hebt Tarquini schon in der Einleitung ausdrücklich hervor, daß bei der Erörterung und Darlegung der Gewalt der Kirche auch stets auf die Feststellung der rechtmäßigen Grenzen dieser nämlichen Gewalt bedacht genommen werden müsse; legitimi hujus potestatis limites a justis fundamentis eruendi, auf daß nichts in dieselbe hineinbezogen werde, das nicht auf sicherer Grundlage beruhe und der Kirche ad rationis normam zukäme.

Welches sind nun aber diese justa fundamenta, diese Grundlagen des Rechtes, diese legitimi fontes, nach welchen wie die Ausdehnung, so auch die Begrenzung der Kirchengewalt ad normam rationis zu bestimmen ist?

Unser Gewährsmann führt drei solcher Grundlagen als ‚rechtmäßige Quellen' an: das Naturrecht, jus naturae, die göttliche Offenbarung, positiva voluntas divini institutoris ecclesiae, und die Concordate, natürlich für die Länder, wo sie bestehen.

Aus allen drei Quellen wird mit dem Umfang auch die Begrenzung der kirchlichen und päpstlichen Rechte festgestellt, und

---

wendigen philosophischen Vorkenntnisse über Naturrecht, und namentlich über den wesentlichen Zusammenhang von Ethos und Recht, leicht aneignen aus Stöckl, Naturrecht, im Kirchenlexikon, 2. Aufl. 9. Bd, S. 38—47.

[1]) Juris ecclesiastici publici institutiones. Schulte erklärt aaO. das Werk des ‚scharfen und im Deducieren gewandten Kopfes' als ‚ein sehr oberflächliches, mit rein scholastischen Deductionen den extrem curialen Standpunkt durchführendes Buch'.

gleichſam als Facit der ganzen ſtreng logiſch fortſchreitenden Erörterung ergibt ſich von ſelbſt, daß von abſoluter Unbeſchränktheit der kirchlichen Rechte, von unberechenbarer Gewalt, von ſchrankenloſer Papſtmacht, von ſouveräner Willkür keine Rede ſein kann, ohne mit den einfachſten Begriffen von Gewalt und Recht in Conflict zu gerathen.

Um nun in Kürze zu zeigen, wie Tarquini den Umfang und die Beſchränkung der Kirchengewalt den erwähnten Quellen entnimmt, wollen wir ſeine Argumentation, dem Inhalt nach, herſetzen.

1. Fundament und 1. Einſchränkungsgrund, das *jus naturae*. Die längere Erörterung der aus dem Naturrechte fließenden Gewalt kann beiläufig ſo ſummiert werden[1]). Die Kirche iſt ihrer Natur nach eine societas perfecta, eine vollkommene Geſellſchaft, ein öffentliches, in ſeiner Ordnung ſouveränes Gemeinweſen. Sie beſitzt naturrechtlich alle jene Gewalten, Vollmachten und Befugniſſe, die jeder vollkommenen Geſellſchaft ſowohl ihren eigenen Mitgliedern, als auch allen andern Geſellſchaften gegenüber ex ipso jure naturae zukommen. Welcher Art dieſe Rechte ſind, wird aus dem natürlichen jus sociale philoſophiſch eruiert und ſtreng wiſſenſchaftlich bewieſen.

Daraus aber, daß die Kirche ihrem Urſprunge, ihren Mitteln und ihrem höchſten Ziele gemäß eine Geſellſchaft übernatürlicher Ordnung iſt, folgt nicht, daß ſie aufhöre, eine wirkliche, aus Menſchen beſtehende Geſellſchaft zu ſein. Die Gnade hebt die Natur nicht auf; ſie erhebt ſie vielmehr zu einer höheren Ordnung; ſie kräftigt, läutert, ergänzt, vervollkommnet ſie. Was ſich im natürlichen Rechte vorfindet, das lieſt nachher das poſitive Kirchenrecht ſorgfältig auf, beleuchtet und erweitert es nach Maßgabe der göttlichen Offenbarung[2]).

Was ſo nach natürlichem Rechte und durch göttliche Offenbarung der Kirche als Zweck vorgeſteckt, und was als Mittel zum Zwecke ihr aufgegeben iſt, das hat die kirchliche Geſetzgebung innerhalb der ihr geſetzten Schranken als poſitives Recht ausgeſprochen und den Orts- und Zeitverhältniſſen angepaſst.

---

[1]) Vgl. dieſe Zeitſchr. 1877, S. 402 ff. [2]) Vgl. ‚Das Naturrecht eine Quelle des Kirchenrechtes', in dieſer Zeitſchr. 1887, S. 378—389.

Mit der nach diesem kurzen Schema gegebenen naturrechtlichen Begründung der Gewalt, die der Kirche als einer vollkommenen Gesellschaft innewohnt, will Tarquini, in Anwendung der in der Einleitung aufgestellten Regel de legitimis potestatis limitibus ab eodem justo fundamento eruendis auch die naturrechtliche Begrenzung dieser nämlichen Gewalt verbunden wissen, und das sowohl den eigenen Mitgliedern als den fremden Rechtssubjecten, namentlich dem Staate gegenüber.

Bei der Erörterung dieser Einschränkung der kirchlichen Rechte geht Tarquini von dem allgemein angenommenen Grundsatz aus, daß sich die naturrechtliche Gewalt eines, wenn auch noch so vollkommenen, souveränen Gemeinwesens nie auf etwas erstrecken kann, das sich nicht auf die Erreichung des Gesellschaftszweckes bezieht. Er schärft dieses Princip wiederholt ein und erklärt es durch die verschiedenartigsten Redeweisen, wie zB.: Quidquid alienum est a fine, non est ad rationis normam; fundamentum potestatis, quam pro sua natura (ex jure naturali) societas habet exigendi aliquid a suis (membris) situm est in necessario ejusdem nexu cum ipsius societatis fine; in iis quae ad finem non sunt necessaria, nullum est jus societati eadem pro sua natura a sociis exigendi.

Aus diesem Princip des natürlichen Rechtes zieht Tarquini sodann unter andern auch die Schlussfolgerung, daß keine vollkommene und auf ihrem Gebiete souveräne Gesellschaft (die Kirche nicht ausgenommen) die Gewalt habe, das ihren Mitgliedern ex ipso jure naturali zukommende Vereinsrecht zu schmälern.

Wenn es die Gesellschaft dahin gebracht, daß die Mitglieder ihren gesellschaftlichen Verpflichtungen gehörig nachzukommen und den Gesellschaftszweck zu erreichen vermögen, dann ist ihre Gewalt erschöpft. Salvo fine, nulla praeterea societati, licet perfectae, est potestas. Ein eigenmächtiges Hinausgehen über diese Grenzen des Gesellschaftszweckes wäre, den Mitgliedern der Gesellschaft gegenüber, nicht Recht, sondern Missbrauch der Gewalt, Willkür und Tyrannei. Deshalb sind und bleiben auch die Mitglieder der Kirche in rein weltlichen Dingen, die den Kirchenzweck nicht berühren, ganz unabhängig und frei, und es kann sich die Gewalt der Kirche ex ipso jure naturae nie auf das rein weltliche Leben, auf Thun und Lassen, auf Handel und Wandel erstrecken.

Dem nämlichen philosophischen Rechtssatze, daß sich alle naturrechtlichen Gewalten einer vollkommenen Gesellschaft aus dem Zwecke herleiten, entnimmt Tarquini gleichfalls auf dem Wege vernünftiger Schlußfolgerung eine andere Beschränkung der kirchlichen Rechte, nämlich dem Staate gegenüber, indem er als sichere Doctrin vorträgt, daß der Kirche ex jure naturali keinerlei Gewalt in rein weltlichen Dingen zukomme und daß somit der Staat in derlei Sachen, die den Kirchenzweck nicht berühren, ganz unabhängig sei, gleichviel ob er aus Katholiken oder Andersgläubigen bestehe. Seine einschränkende These lautet mit dem Beweis und Corollar wörtlich also:

In rebus temporalibus, et sub respectu finis temporalis, ecclesia nihil potest in societate civili.

Prob. Quidquid fit in rebus temporalibus, sub respectu finis temporalis, est praeter finem ecclesiae. Atqui generalis regula est, societates nihil posse in iis, quae sunt extra finem proprium. Ergo etc.

Hinc sequitur, societatem civilem, licet ex catholicis conflata sit, in rebus temporalibus, respectu finis temporalis, non esse ecclesiae subordinatam, sed plane esse independentem.

Diese Beschränkung der kirchlichen Rechte schließt jeden Gedanken an die bekannte Theorie der directen Gewalt der Kirche über den Staat, so wie an das sogenannte hierokratische System aus.

Zu dieser aus den unbestreitbaren Grundsätzen des Naturrechtes mit logischer Nothwendigkeit, wie Tarquini sich ausdrückt, hergeleiteten Begrenzung kommt ferner die weit ausgedehntere und viel erkennbarere Schranke hinzu, welche das positiv-göttliche Recht, die übernatürliche Offenbarung gegen etwaige Willkür in Ausübung der Kirchengewalt aufgestellt hat.

2. Fundament und 2. Einschränkungsgrund, das *jus divinum positivum.* Card. Tarquini schickt der nach dieser zweiten Quelle festzustellenden Bestimmung des Umfanges und der Begrenzung der Rechte der Kirche eine wohl zu beachtende zeitgemäße Bemerkung voraus. Wenn die Gegner, so meint er, es inconsequenterweise auch für unstatthaft hielten, die philosophischen Rechtssätze von der einer jeden vollkommenen Gesellschaft innewohnenden Gewalt für die Kirche gelten zu lassen, so würde

dieselbe nichtsdestoweniger, weil auf göttlichem Grunde errichtet, das ihr eigenthümliche positiv-göttliche Recht ungeschmälert bewahren[1]).

In der sodann auf diesem zweiten, positiven Grunde aufzuführenden Darstellung der Gewalten, die Christus seiner Kirche gegeben, soll gleichfalls die Begrenzung derselben nicht von der Aufstellung ihres Umfanges getrennt werden. Die Fundamentalthese selbst muss nach Tarquini diese Schranke hervorheben.

Indem Tarquini die alte katholische Lehre vom Papste und seiner Machtfülle, lange vor dem vaticanischen Concil[2]), nach hergebrachter Weise[3]) dahin definiert, daß der päpstliche Primat in der dem Papste von Gott übertragenen höchsten, ordentlichen, unmittelbaren, universellen oder vollen Gewalt über die ganze Kirche besteht, fügt er, zur Begrenzung dieser Universalität und Fülle, alsogleich hinzu: est potestas *universalis* tum *ratione materiae,* circa quam versatur, dummodo ad ecclesiam pertineat neque jus divinum obstet; tum *ratione eorum, qui eidem subjiciuntur,* sive de populo sint sive pastores, dummodo per baptismum in Christi gregem fuerint aliquando cooptati.

Gegen schrankenlosen, päpstlichen Absolutismus in der Handhabung der höchsten Gewalt über die allgemeine Kirche sind also

---

[1]) Hoc subruto vel imminuto (naturali) fundamento (jurium societatis perfectae), civilis quidem societatis potestas subruetur, aut minuetur: quandoquidem aliud, cui innitatur, non habeat; potestas autem ecclesiae mole sua stabit, voluntati scilicet subnixa divini institutoris sui Christi Dei, quo veluti ex altero fonte primoque longe nobiliore ac firmiore ipsa dimanat. Vgl. diese Zeitschr. 1877, S. 401—402.

[2]) Zuerst (1852) in den handschriftlichen Vorlesungsheften, dann (1862) in den gedruckten Institutiones juris eccl. publ. [3]) Um die nämliche Zeit sehen wir auch in Deutschland Phillips mit vielen andern am Alten festhalten. Nach ihm ist der Primat ‚die volle, höchste, ordentliche, auf die ganze Kirche unmittelbar sich beziehende Gewalt'. Kirchenrecht, 5. Bd, S. 6 (1854). Bouix hat in der Revue des sciences ecclésiastiques (t. 2, 1860) der stattlichen Zahl deutscher Kirchenrechtslehrer aus dem Laienstande, die alle mit edler Begeisterung für diese alte katholische Doctrin eingestanden sind, einen längeren Artikel gewidmet. Zu anderen Zeiten, meint er, würden die Gallicaner und Febronianer diese unerschrockenen Vertheidiger des Papstes Bellarministen, Ultramontane, Exaggerierte gescholten haben. Besonders erhebend und rührend ist, was er S. 101 über seine Bonner Unterredung mit Dr. Schulte berichtet.

die nothwendigen Vorkehrungen getroffen. Im poſitiv-göttlichen Rechte ſelbſt iſt die unüberſteigliche Schranke gegen alle Willkürherrſchaft aufgeſtellt.

Wenn im übrigen ſehr achtbare akatholiſche Kirchenrechtslehrer, denen die katholiſchen Begriffe von jus divinum[1]) und Inſpiration[2]), von katholiſcher Kirche[3]) und katholiſchem Glauben[4]), von Primat[5]) und Unfehlbarkeit[6]) fremd ſind, das über die Gewalt des Papſtes und ihre Beſchränkung Geſagte nicht annehmen, dann müſſen wir ihnen das in Geduld nachſehen. An der Natur der Sache ſelbſt aber vermag ihre abweichende Meinung nichts zu ändern.

Doch nicht blos im Dogma iſt die Schranke gegen den Abſolutismus gegeben; auch da, wo es ſich um Abänderung oder Aufhebung von menſchlichem Rechte in der Kirche handelt, werden von Tarquini ſo viele Vorausſetzungen, Bedingungen und Rück-

---

[1]) Nach Hübler wurde auf dem Trienter Concil die fundamentale Streitfrage über die göttliche Einſetzung des Epiſkopats (an episcopi *jure divino* sint instituti?) umgangen. AaO. S. 58. [2]) Richter-Dove-Kahl ſchreiben, daß ‚nach katholiſcher Doctrin die dogmatiſchen Concilienbeſchlüſſe als inſpiriert gelten'. 8. Aufl. (1886), S. 282. [3]) Hinſchius hält die nach 1870 mit dem Papſt vereinigt gebliebene Kirche ſo wenig für die frühere, wahre katholiſche Kirche, daß er ſie im Gegentheil für eine neukatholiſche ausgibt und ihre Mitglieder, Lehrer und Hirten mit den in den Augen eines katholiſchen Chriſten beleidigenden Schimpfnamen Neukatholiken, neukatholiſche Biſchöfe, neukatholiſche Profeſſoren belegt. Syſt. d. kath. Kirchenr. 4. Bd, S. 687—688. [4]) Wenn die vor 1870 auf Grund der professio fidei tridentinae an katholiſch-theologiſchen Facultäten Deutſchlands angeſtellten Profeſſoren nach Annahme der vaticaniſchen Entſcheidungen fortfuhren, an der nämlichen Anſtalt zu docieren, ſo ‚thaten ſie nichts anderes als etwa ein theologiſcher Profeſſor, welcher in der katholiſchen Facultät verbleiben wollte, obwohl er evangeliſch geworden war'. So der nämliche Gelehrte aaO. S. 687. [5]) In dem Primat des Papſtes erkennen Dove-Kahl die ‚deificierte geiſtliche Univerſalmonarchie des hierokratiſchen Syſtems, mit der berechtigten Forderung verbunden, daß die weltliche Gewalt, zur willenlos dienenden Advocatie verpflichtet, den Anordnungen der geiſtlichen unweigerlich gehorche'. AaO. S. 387—391. [6]) Nach denſelben Gelehrten gehört ‚die lange Reihe päpſtlicher Erlaſſe bis herab in das 17. Jahrhundert, in welchen die Päpſte öffentlich gelehrt haben, die Gewalt in weltlichen Dingen ſei ihnen von Gott gegeben', zu den unfehlbaren Entſcheidungen ex cathedra. AaO. S. 390. Dieſe und ähnliche Ungeheuerlichkeiten, die im Buche vorkommen, ſind der auffallenden Unkenntnis katholiſcher Lehren und Inſtitutionen zugute zu halten, auf die ſchon früher in dieſer Zeitſchr. 1886, S. 745—746, aufmerkſam gemacht worden iſt.

sichtsnahmen gefordert, daß auch in diesen Fällen jedwedes eigenmächtige Vorgehen nach bloßem Belieben factisch ausgeschlossen bleibt. Einen absoluten Papst, im modernen Sinne des Wortes, kennt die römische Schule nicht.

Mit Tarquini stimmen übrigens, nebenbei bemerkt, unsere deutschen katholischen Kirchenrechtslehrer hierin vollkommen überein. Lämmer, anerkanntermaßen einer der hervorragendsten unter denselben, schreibt: ‚Es ist außerhalb der katholischen Kirche fast zum Sprachgebrauch geworden, die päpstliche Gewalt als eine schrankenlose, absolutistische zu bezeichnen, die kein Gesetz über sich anerkenne. Man redet häufig von römischer Omnipotenz, von einem wenigstens nicht aufgegebenen Anspruch auf Universalherrschaft . . Alle diese Vorstellungen oder Anklagen sind unwahr und ungerecht. Die päpstliche Gewalt ist einerseits die gebundenste, die sich denken läſst; denn ihre Bestimmung ist vor allem, wie es die Päpste selbst unzähligemal ausgesprochen haben, die kirchlichen Ordnungen und Gesetze zu bewahren und Uebertretungen derselben abzuwehren. Die Kirche hat aber längst ihre feste Ordnung, ihre bis in das Einzelnste durchgeführte Gesetzgebung. Der päpstliche Stuhl ist also vor allem berufen, selbst mit dem Beispiel der sorgfältigsten Beobachtung kirchlicher Satzungen voranzugehen . . Ueberdies beruht ein bedeutender Theil der kirchlichen Ordnung nach katholischer Anschauung auf göttlichen Geboten und ist folglich für jede, auch die päpstliche Gewalt, schlechthin unantastbar. Kein Papst könnte in Dingen, die göttlichen Rechtes sind, dispensieren. Das ist allgemein anerkannt . . Allerdings ist nun aber auch andererseits die päpstliche Autorität eine wahrhaft souveräne und freie, die ihrer Natur und Bestimmung nach für außerordentliche Fälle und Bedürfnisse auch mit einer ganz außerordentlichen Macht, jedes blos menschliche Recht zu beugen und Ausnahmen von der Regel zuzulassen oder anzuordnen, ausgerüstet sein muſs‘ [1]).

3. Fundament und 3. Einschränkungsgrund, die Concordate. Daß mit der aus dieser Quelle fließenden Gewalt der Kirche zugleich auch deren Einschränkung zu beachten sei, kündigt Cardinal Tarquini in der Einleitung zu diesem Capitel mit den Worten an: legitimis conventionibus inter Sum-

[1]) Institutionen des kath. Kirchenrechtes, 2. Aufl. S. 153.

mum Pontificem et societatem aliquam civilem intercedentibus potestatis ecclesiasticae fines vel dilatantur vel contrahuntur, durch solche ‚rechtmäßige Vereinbarungen zwischen Kirche und Staat werden die Grenzen der kirchlichen Gewalt erweitert oder eingeschränkt', und das nicht blos pro forma und dem Scheine nach, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit.

Tarquini hat es stets als eine unberechtigte Insinuation zurückgewiesen, wenn man der auch von ihm festgehaltenen Privilegientheorie die Deutung gab, die Concordate hätten für Rom keine bindende Kraft und somit habe ein Papst das Wort, welches er oder sein Vorgänger bei Abschluss der Convention gegeben, nicht zu halten. Und wenn er auch nicht zugab, daß die Concordate wirkliche bilaterale Verträge im eigentlichen Sinne des Wortes seien, so war er jedoch weit davon entfernt, sie für jederzeit widerrufliche Privilegien zu erklären, an deren Aufhebung der Papst keineswegs durch die sogenannten Concordate gehindert sei.

Die eigentliche ratio firmitatis et inviolabilitatis, den Grund ihrer Festigkeit und Fortdauer fand er im unverbrüchlichen Worte des Papstes selbst, nach dem Grundsatz: Decet concessum a principe beneficium esse mansurum, adeo ut non cesset, licet quaedam causae concedendi cessent. Und dabei konnte er sich mit Recht auf die Geschichte berufen; denn während mehrere Fürsten und Regierungen die eingegangenen Verpflichtungen missachteten und unter den nichtigsten Vorwänden die Concordate brachen, ist auch nicht ein einziges Beispiel davon auf Seite des apostolischen Stuhles zu finden [1]).

Wie Tarquini auf kirchlicher Seite den Grund der Festigkeit der Concordate in dem Worte des Papstes erblickte, so bot in seinen Augen auch staatlicherseits die feierliche Verpfändung des souveränen Wortes des Regenten die eigentliche Garantie für die Heilighaltung der vereinbarten Artikel. Es war ihm deshalb unfassbar, wie es möglich sein konnte, daß Staatsminister v. Lutz im Jahre 1871 mit dem Ansinnen an die bayrische Kammer herantreten konnte, das mit Rom abgeschlossene Concordat zu beseitigen, nachdem König Max Joseph I die feierliche Versicherung abgegeben hatte, ‚daß er und seine Nachfolger Alles, worüber man im Concordate übereingekommen, heilig

---

[1]) Vgl. Archiv für kath. Kirchenrecht, 27. Bd, S. LVI.

beobachten .. und nie aus irgend einem Grunde den Artikeln dieser Uebereinkunft etwas beifügen oder daran etwas ändern oder ohne Zustimmung und Mitwirkung des apostolischen Stuhles auslegen werden'[1]).

Da es wohl überhaupt einem Missverständnisse zuzuschreiben ist, daß der sogenannten römischen Privilegientheorie heutzutage noch von einigen deutschen Gelehrten der von Cardinal Tarquini zurückgewiesene Sinn beigelegt wird, so dürfte es sich der Mühe lohnen, bei dieser Gelegenheit auf die eigentliche Quelle des obwaltenden Missverständnisses kurz hinzuweisen und aus dem Auctor selbst etwas zur Hebung desselben beizutragen.

Seinen früheren Ansichten entsprechend, schreibt Hübler in seinem neuesten Werke zur Erklärung des Ursprungs und Wesens dieses Systems[2]):

,Die Privilegientheorie. Ihr Ausgangspunkt ist die von der Bulle Unam sanctam verkündete Superiorität der Kirche (domina) über den Staat (ancilla). Der Staat steht demnach nicht nur innerhalb der Kirche, sondern der Kirche gebürt die Einsetzung und das Richteramt über alle weltliche Gewalt. Deshalb kann eine Vereinbarung zwischen Staat und Kirche immer nur den Erfolg haben, den Staat zu binden, während die Kirche auf Grund ihres göttlichen Oberhoheitsrechts von einer Verpflichtung im juristischen Sinne frei bleibt. Verträge zwischen Haupt und Gliedern sind unmöglich. Die in den Concordaten enthaltenen Zugeständnisse erweisen sich mithin als widerrufliche Gnaden[3]) (Indulte), während die Zusagen der Landesregierung den Staat vertragsmäßig binden (negotium ex pacto et privilegio mixtum).

Zur Richtigstellung dieser Erklärung hatten wir uns vor 30 Jahren erlaubt, einige kurze Bemerkungen im ,Archiv für

---

[1]) Vgl. hierüber Archiv aaO. S. LI. [2]) Kirchliche Rechtsquellen, S. 12. [3]) Im gleichen Sinne sprach der bayrische Staatsminister v. Lutz vor der Landesvertretung: ,Nach der in Rom geltenden Theorie . . sind die Staaten und ihre Monarchen subditi des Papstes; und den Untergebenen gegenüber ist der Oberherr, der Papst, stets frei und hält sich an ein Concordat nur so lang er es will'. Vgl. Archiv f. k. R. aaO. S. LII.

kath. Kirchenrecht' (11. Bd, S. 452—453) zu machen, die wir auch heute noch für begründet erachten und deshalb in Kürze hier wiedergeben. Wir hatten damals unter anderm geschrieben: ‚Nach Herrn Dr. Hüblers Darstellung folgern die Curialisten die Privilegien-Natur der Concordate lediglich aus der summa et absoluta potestas Papae, aus der mittelalterlichen Machtstellung der Kirche, aus ihrem unverzichtbaren Majestätsrechte über den Staat. So sehr nun auch diese Voraussetzung bei älteren Canonisten zutreffen mag, so ist sie jedoch inbezug auf die neueren und neuesten römischen Kirchenrechtslehrer gänzlich unstatthaft. Wir haben während eines längeren Aufenthaltes in Rom bei verschiedenen hierauf bezüglichen Vorlesungen und Disputationen die mittelalterliche Oberherrlichkeit der Kirche niemals betonen gehört. Auch ergibt sich aus den zahlreichen uns vorliegenden gedruckten und mit dem päpstlichen Imprimatur versehenen Thesen und Abhandlungen auf das Unzweideutigste, daß die gegnerischerseits hervorgehobene summa potestas Papae von den Curialisten bei Auseinandersetzung der Privilegien-Natur der Concordate ganz außer Ansatz bleibt. Wir verweisen in dieser Beziehung namentlich auf Tarquini, dessen Institutiones juris ecclesiastici publici mehr als andere neuere römische Werke in Deutschland verbreitet sind'.

Tarquini hat, wie bereits oben erwähnt worden, schon mit Vernunftgründen bewiesen, daß der Kirche in rein weltlichen Dingen keinerlei Gewalt über den Staat zusteht, daß der Staat somit auf seinem eigenen Gebiete und in seiner besonderen Lebenssphäre völlig unabhängig ist von der Kirche. Diese Unabhängigkeit des Staates wird von unserem Auctor noch dadurch beleuchtet, daß er sagt: Wenn Staat und Kirche ein Uebereinkommen über rein zeitliche Dinge, die sie zu eigen besitzen, treffen, so ist eine solche Convention in keiner Weise als Privilegium aufzufassen, sondern vielmehr als ein zweiseitiger, beide Contrahenten, die Kirche wie den Staat, gleichmäßig verpflichtender Vertrag zweier selbständiger, jede rücksichtlich ihres zeitlichen Gutes, alleinberechtigter Mächte.

Die Privilegientheorie der Concordate wird nämlich nicht aus der gegenseitigen Machtstellung der Contrahenten an und für sich genommen, hergeleitet, sondern einzig und allein aus der Natur des Gegenstandes der Vereinbarungen, der *für gewöhnlich* ein solcher ist, in dem der Kirche, infolge ihres höheren Zweckes, nach



natürlichem und positiv-göttlichem Rechte der primatus juris zusteht. Wird zwischen beiden Gewalten über rein weltliche Sachen contrahiert, so wird ein wirklicher zweiseitiger Vertrag geschlossen. Palam est, sagt Tarquini, res temporales ecclesiae justam proprie dicti contractus materiam fieri et circa eas contractum iniri posse; similiter fieri potest, ut societas civilis rem aliquam temporalem per verum proprieque dictum contractum in ecclesiam conferat.

Wird aber zwischen den nämlichen Gewalten ein Abkommen in Sachen getroffen, in denen der Kirche schon an und für sich, nach Maßgabe ihres höchsten Zweckes, der salus aeterna animarum, eine Superiorität zukommt, so fällt eine solche Convention in die Kategorie der Privilegien, gleichviel ob der mit der Kirche contrahierende Staat katholisch oder akatholisch oder heidnisch ist. Natura concordatorum ex eorum materia, circa quam versantur, est eruenda: quae ordinario ac regulariter spiritualis est vel spirituali adnexa seu mixta. In his rebus autem ecclesia est societas major, quia societates ordinantur ad invicem, sicut earundem fines se habent inter se. Ergo respectu societatum civilium concordata ineuntium indoles ac natura concordatorum diversa esse non potest sive ineatur cum societate civili catholica sive cum haeretica aut infideli, quae penitus extranea est ab ecclesia.

Mit andern Worten, die Privilegientheorie beruht nicht auf einem von Hübler aufgestellten ‚mittelalterlichen Oberhoheitsrechte der Kirche, nach welchem der Staat so innerhalb der Kirche stände und diese effectiv so weit in die Lebenssphäre jenes eingriffe, daß ihr die Einsetzung und das Richteramt über die weltliche Gewalt zukäme'. Die Natur der beiden im Concordat contrahierenden Gewalten hat, an und für sich genommen, gar keinen Einfluſs auf die Natur des Vertrages. Indoles concordatorum non eruitur ex conditione contrahentium, sed ex natura materiae, circa quam concordata versantur.

Aus dieser kurzen Richtigstellung der römischen Begründung der Privilegientheorie geht auch zugleich hervor, daß das von Hübler beigesetzte Axiom: Negotium ex pacto et privilegio mixtum in einem ganz andern Sinne zu nehmen ist, als es bei ihm geschieht. Das Dictum hat nicht die Bedeutung, daß das Concordat ein aus einer Verbindlichkeit der Landesregierung (ex pacto)

und aus einem Indulte der Kirche (ex privilegio) gemischtes Geschäft (negotium mixtum) sei; sondern vielmehr die, daß zu jedem Concordate nothwendigerweise zwei principia essentiae oder Wesensbestandtheile erforderlich sind. Erstlich muss ein Uebereinkommen zwischen dem Papst und dem Landesfürsten vorausgehen, und das ist das pactum; dann muss der Papst für die katholische Kirche des betreffenden Landes ein, dem getroffenen Uebereinkommen genau entsprechendes Sonderrecht schaffen, eine lex particularis seu privata erlassen; und das ist das privilegium. Wenn beides geschehen ist, dann ist das negotium ex pacto et privilegio mixtum, das aus Uebereinkommen und Privileg gemischte Geschäft auch für die Katholiken jenes Landes rechtskräftig abgeschlossen.

Negotium ex pacto et privilegio mixtum. Vertrag und Privileg schließen sich nicht gegenseitig aus. Finden wir dieselben ja selbst auf rein staatlichem Gebiete oft zum Abschluss eines ähnlichen gemischten Geschäftes in analoger Weise zusammenwirken. ‚Wenn es auch unnöthig, so lesen wir im Staats-Lexicon von Rotteck und Welcker, ja in vielen Beziehungen unrichtig ist, das Verhältnis des Privilegierten zu der Staatsgewalt als ein vertragsmäßiges zu betrachten, so kann es doch in der Natur des Privilegiums gar nichts ändern, wenn seiner Ertheilung sogar ein wahrer Vertrag mit dem Staatsoberhaupte vorangegangen ist. Denn für den Begriff des Privilegiums und für seine Rechtswirkung an sich ist es ganz gleichgiltig, welche Gründe den Regenten zu seiner Verleihung bestimmt haben mögen'[1]).

Weit entfernt, die geschlossenen Concordate durch die Privilegientheorie zu entkräften, sind ihre Vertreter im Gegentheil davon überzeugt, daß dieselbe erst die Festigkeit und Dauer der Concordate ganz sicher stellt. Das durch die souveräne Sanction des Papstes perfect gewordene negotium mixtum des Concordates beruht nach ihnen auf weit festerer Grundlage als ein Concordat, das im Sinne der einfachen Vertragstheorie aufgefasst wird. Denn, wenn auch in dieser Voraussetzung einseitiger Rücktritt vom Vertrag im Princip ausgeschlossen bleibt, so trifft es sich doch gar zu häufig, daß die Clausel rebus sic stantibus, welche immer als stillschweigend verstanden gilt, von einem der

---

[1]) 3. Aufl., 12. Bd, S. 1641.

Contrahenten gemissbraucht wird, um sich entweder vom Vertrage ganz loszusagen oder doch von der Erfüllung der vertragsmäßigen Verpflichtungen mehr oder weniger zu entbinden. Kömmt aber zu den stipulierten Verbindlichkeiten, zum pactum, die feierliche Sanction des geistlichen Souveränes durch die erwähnte lex privata oder das privilegium hinzu, dann ist, nach der Ueberzeugung der Vertheidiger der sogenannten römischen Privilegientheorie, jedweder Gefahr eines einseitigen willkürlichen Rücktrittes seitens der Kirche vorgebeugt, und das selbst für den Fall, daß der Staat die übernommene Vertragspflicht nicht erfüllen und der Kirche somit, nach den Principien der Vertragstheorie, das Recht einräumen sollte, vom Vertrag zurückzutreten[1]).

An eine Zurücknahme des Privilegiums könnte nur im äußersten Nothfalle gedacht werden, dann nämlich, wenn sich die Verhältnisse so geändert hätten, daß das Concordat trotz aller Anstrengungen seitens der Curie schließlich zum Ruin der Kirche und ihres höchsten Zweckes, des ewigen Heiles der Seelen, gereichte: ein Fall, in dem ja nach der Vertragstheorie der Rücktritt vom Vertrag gestattet wäre. Quod si tractu temporis, sagt Tarquini, res eo deveniat, ut, circumstantiis mutatis, concordata servari sine detrimento salutis aeternae, adeoque sine peccato non possint, *rem primo componere mutuo consensu curabit;* sin id minus succedat, a fide data merito recedet, quandoquidem eo in casu vera etiam pacta vi sua deficiunt. Quaelibet conventio scilicet in statum nullitatis incidit, quoties eum in casum res pervenit, a quo incipere non potest[2]): quemadmodum habet Lex *Quia* 16 *π.* ad legem Aquiliam (IX, 2). In diesem Falle wäre ja aus dem früheren Privilegium ein unhaltbares Pravilegium geworden.

---

[1]) Wenn im ‚Archiv f. k. K.', 27. Bd. S. CLXX behauptet wird, daß ‚es, praktisch betrachtet, einerlei sei, ob man die Concordate als wirkliche völkerrechtliche Verträge auffasse, oder als Privilegien (mit jener Erklärung Tarquinis, es sei der entschiedene Wille der Päpste, ‚die Concordate, solange als es ihnen möglich, aufrecht zu erhalten'), so halten die Vertreter der Privilegientheorie das nicht für ganz richtig, weil das Concordat nach ihrer Ueberzeugung in ihrer Theorie weit unantastbarer ist, als in der Vertragstheorie, und dementsprechend, auch factisch von ihrer Seite aus, unverbrüchlicher gehalten wird. [2]) Nach der Randglosse heißt das: Quod in eum casum pervenit, a quo incipere non potest, *id irritum est.*

Dem bereits erwähnten Grundsatz: Decet concessum a principe beneficium esse mansurum, adeo ut non cesset, licet quaedam causae concedendi cessent bleiben selbst die ‚Extremsten unter den Curialisten‘ so treu, daß sie auch dann noch entschieden gegen eine sofortige Zurücknahme des päpstlichen Privilegiums sind, wenn die Kirche, nach den allgemein anerkannten Regeln des Vertragsrechtes, auf Grund staatlichen Vertragsbruches, wirklich berechtigt ist, sich vom Vertrag loszusagen. Si res eo devenit, ist die Sache so weit gekommen, ecclesia rem primo componere mutuo consensu curabit, so wird die Kirche vor allem bestrebt sein, den Conflict auf gütlichem Wege beizulegen; und erst dann, sin id minus succedat, wenn die ihr zu Gebote stehenden Mittel zur einfachen Realisierung oder zur gegenseitigen Abänderung des Uebereinkommens resultatlos geblieben sind, erst dann wird sie zum Aeußersten schreiten und das gewährte Privilegium zurücknehmen, und das im Bewusstsein ihrer höchsten, unveräußerlichen Rechtspflicht, für das ewige Heil der Seelen zu sorgen: quando conventio servari sine detrimento salutis aeternae adeoque sine peccato non potest. Firmiter enim tenendum est, salutem aeternam gregis Christi non esse posthabendam alicujus conventionis vinculo.

Wie nun der apostolische Stuhl diese ‚curialistische‘ Privilegientheorie vom negotium ex pacto et privilegio mixtum, welche seine römischen Canonisten vertreten, in concreto genommen und in praxi angewendet wissen will, das soll uns schließlich durch zwei naheliegende Beispiele veranschaulicht werden; nämlich durch das preußische Concordat vom Jahre 1821 und durch das österreichische vom Jahre 1855.

1. Das preußische Concordat. — Was erstlich das zum Concordat erforderliche pactum betrifft, so erhellt aus den Acten selbst, daß ein Uebereinkommen zwischen Papst und König der Bulle De salute animarum vom 16. Juli 1821 vorausgegangen ist. Der Papst hebt in derselben (n. 42) ausdrücklich hervor: Rex promisit conceptisque verbis se obligavit[1]). Desgleichen constatiert der König auch seinerseits in der Cabinets-Ordre vom 23. August d. J., daß ‚am 25. März (1821) eine Verabredung mit dem Papste inbetreff des wesentlichen Inhaltes der Bulle getroffen worden sei‘[2]).

[1]) Bei Walter, Fontes juris ecclesiastici, p. 256. [2]) L. c., p. 264.

Den andern Wesensbestandtheil des ‚gemischten Geschäftes‘ des Concordates, das privilegium, anlangend, beweisen alle vier Theile der Bulle (harenga, recitatio facti, constitutio ipsa, clausulae), daß der Papst von seinem obersten Gesetzgebungsrechte in der Kirche Gebrauch macht und in Ausübung seiner höchsten, unmittelbaren und vollen Gewalt für die katholische Kirche im Königreiche Preußen ein Sonderrecht statuiert, eine lex particularis erläſst, ein privilegium ertheilt.

Daß dieses Gesetz aber der vorausgegangenen Convention vollkommen entsprach, das wissen wir sowohl aus der Geschichte der Bulle, als auch aus dem Zeugnis des Königs selbst. In einer historischen Note über die Abfassung der Bulle wird berichtet: Ut a Sede apostolica exactissime accuratissimeque ex praevio conventu conscriberetur Bulla, D. Niebuhr, legatus borussus in Urbe, assiduas vigilantesque curas adhibuit. Doch, wir bedürfen einer solchen privaten Notiz nicht, da wir in der königlichen Cabinetsordre bezeugt finden, ‚daß die Bulle mit jener inbetreff der Einrichtung, Ausstattung und Begrenzung der Erzbisthümer usw. getroffenen Verabredung zusammenstimmt‘.

Und so ist denn das nach römischer Auffassung als negotium ex pacto et privilegio mixtum perfect gewordene preußische Concordat vom Jahre 1821 in den Augen der Kirche durch die höchste Auctorität des Papstes unwiderruflich giltig gemacht und deshalb auch seitens des apostolischen Stuhles als unantastbar und einseitig-unabänderlich festgestelltes Recht stets unverbrüchlich gehalten worden: und das selbst dann noch, als die preußische Regierung ihrerseits das Concordat in wesentlichen Theilen verletzt hatte und über die vertragsmäßigen Verpflichtungen, insbesondere über die Dotationspflicht des Staates, durch das sogenannte Brotkorbgesetz, rücksichtslos hinweggeschritten war[1]).

2. Das österreichische Concordat. — Eine ähnliche Bewandtnis hat es mit der Fortdauer des österreichischen Concordates vom Jahre 1855, welches der Staat für aufgehoben erklärt hat, ohne daß deshalb das von Seiten des hl. Stuhles verliehene Privilegium zurückgenommen worden wäre.

In dem oben erwähnten Berichte des Ministers für Cultus und Unterricht werden vom Standpunkt des modernen liberalen

[1]) Vgl. das Nähere hierüber in den Historisch-politisch. Blätt., 98. Bd, S. 641—647.

Staates aus zwei Principien des Vertragsrechtes geltend gemacht, das eine rebus sic stantibus zur Rechtfertigung des theilweisen, bereits vollzogenen Rücktrittes vom Concordate, das andere, um den bevorstehenden vollständigen Bruch zu motivieren: quia eum in casum res pervenit, a quo incipere non poterat.

Von der Auseinandersetzung des ersten ‚ausnahmslos und unbestritten geltenden' Grundsatzes heißt es unter anderem: ‚Das Concordat, als Vertrag, konnte nicht für alle kommenden Zeiten und alle wie immer gearteten Umstände abgeschlossen sein, sondern nur unter der bekannten, zu allen völkerrechtlichen Transactionen stillschweigend hinzugesetzten Bedingung der sich gleichbleibenden Verhältnisse. Nun müssen aber die großen staatsrechtlichen und politischen Reformen, welche sich in Oesterreich seit einem Decennium vollziehen, eben als eine solche Aenderung der Umstände erscheinen, welche den abgeschlossenen Vertrag in den abgeänderten Punkten rescissibel machten'[1]).

Hinreichenden Grund, sich gänzlich von den vertragsmäßigen Verbindlichkeiten frei zu erklären, sieht der Minister einerseits darin, daß sich durch die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit das gegenseitige Verhältnis von Grund aus verändert habe, indem der nunmehrige Papst nicht mehr das nämliche Rechtssubject sei, mit dem Oesterreich ursprünglich contrahiert; andererseits hebt er hervor, wie durch das neue Dogma die Rechtsspäre des Staates mit schwerer Beeinträchtigung bedroht sei und die das Verfassungsleben der modernen Staaten beherrschenden Principien in augenscheinlicher Gefahr schweben. Nachdem dann der Minister die Gesichtspunkte des modernen Staates, der kein höheres, übernatürliches Ziel des Menschen kennt, im einzelnen mit großer Schärfe betont, und, gestützt auf mehrere Sätze des Syllabus, dargethan, wie früher schon dem politischen Leben der gebildeten Nationen ein fremdes Gesetz aufzudringen versucht worden sei, kömmt er zum Schluss, daß jetzt, da der Papst durch seine Infallibilität eine Waffe in die Hand bekommen, zu jeder Zeit nach Belieben in die Rechtssphäre des Staates überzugreifen, das Concordat ‚seine rechtliche Grundlage und Wirksamkeit eingebüßt habe': quum res eum in casum pervenit, a quo incipere non potuit.

[1]) Collectio lacensis l. c. p. 1716.

Die so auf dem Wege juristischer Schlussfolgerung hergeleitete Hinfälligkeit des Concordates wird schließlich dadurch bekräftigt und illustriert, daß einzelne Bestimmungen des Concordates infolge des neuen Dogmas einen neuen Inhalt, eine andere Bedeutung erlangt haben. Hat zB. der österreichische Bischof nach Art. 20 dem Kaiser Treue zu schwören: *sicut decet episcopum* — wie es einem Bischofe geziemt — so hätte ein solcher Schwur nach dem neuen Dogma eigentlich die Bedeutung, daß er nur noch so weit gelte, als es der Papst gestatten will‘ ..

‚Gestützt auf all diese Gründe spricht der Minister seine rechtliche Ueberzeugung dahin aus, daß das Concordat durch Proclamierung des neuen Dogmas thatsächlich aufgehoben ist und daß der Staatsgewalt nichts weiter mehr erübrigt, als diese ohnehin bereits eingetretene Folge auszusprechen, beziehungsweise jene Vereinbarung vom 18. August 1855 als aufgehoben zu erklären‘ [1]): Was dann auch bekanntermaßen am 30. Juli 1870 geschehen ist [2]).

Trotzdem daß sich die österreichische Staatsgewalt auf besagte Weise einseitig zuerst theilweise, dann gänzlich von den stipulierten Verpflichtungen losgesagt und, nach allen Regeln des Vertragsrechtes, der Kirche die Freiheit gelassen hatte, auch ihrerseits die von ihr gemachten concordatsmäßigen Zugeständnisse für aufgehoben zu erklären, so hat die letztere das jedoch in keiner Weise gethan, sondern ist vielmehr ihren vertragsmäßigen Verbindlichkeiten stets treu geblieben, dem alten Grundsatze entsprechend: Decet concessum a principe beneficium esse mansurum.

So verhält es sich nach ‚streng curialistischer Anschauung der Extremsten‘ römischen Canonisten mit der Rechtswirkung eines concordatsmäßigen päpstlichen Privilegs; und in diesem Sinne hat auch Cardinal Tarquini die vertragsmäßigen Zugeständnisse des

[1]) Coll. lac. aaO., S. 1719—1720. [2]) Nachdem sich der von den vereinten Gegnern angefachte Sturm allmählich gelegt, hat die k. u. k. Regierung unschwer eingesehen, daß durch die Proclamierung des neuen Glaubenssatzes weder eine Umwälzung in der Kirche selbst stattgefunden habe, noch eine Veränderung der Beziehungen des Papstes zur Staatsgewalt herbeigeführt worden war. In der klaren Erkenntnis, daß von Seiten des Dogmas der Infallibilität die Rechtssphäre des Staates in keiner Weise mit Beeinträchtigung bedroht sei, bestimmte die k. u. k. Regierung durch ministerielle Verordnung vom 16. Januar 1894, daß hinfüro an den theologischen Facultäten, anstatt der professio fidei tridentina, das ‚tridentinisch-vaticanische Glaubensbekenntnis‘ abgelegt werde.

apostolischen Stuhles als wirkliche Einschränkung der kirchlichen Rechte verstanden, als er aaO. schrieb: legitimis conventionibus inter Summum Pontificem et societatem aliquam civilem intercedentibus potestatis ecclesiasticae fines (vel dilatantur vel) contrahuntur.

Indem wir Voranstehendes nur als Berichterstatter über die Rechtswirkung der Concordate nach Tarquinis Lehre anmerken, heben wir zugleich ausdrücklich hervor, daß es nicht in unserer Absicht liegt, dadurch Stellung zu der Privilegientheorie zu nehmen. Wir beschränken uns lediglich darauf, über die zu Rom an der Università Gregoriana vorgetragene Doctrin und ihre wahre Begründung zu referieren. Die Controverse über die Natur der Concordate ist ohnehin sattsam bekannt[1]).

Was die Vertragstheorie betrifft, so sind wir selbstverständlich der Mühe überhoben, den akatholischen Gelehrten, gegen die allein unsere Bemerkungen gerichtet sind, zu beweisen, daß auch die Vertreter dieser Theorie die concordatsmäßigen Zugeständnisse als bindend für den Papst erachten, und somit die kirchlichen Rechte durch dieselben für eingeschränkt halten. Auch von ihrem Standpunkt aus gilt schließlich, was Tarquini geschrieben: legitimis conventionibus.. potestatis ecclesiasticae fines contrahuntur.

Nach der bisher dargelegten, durchaus verbürgten, in den ersten Hochschulen Roms öffentlich vorgetragenen Lehre haben wir also eine, nach ihren drei Einschränkungsgründen dreifach begrenzte Gewalt des Papstes; und wenn deshalb die Worte Bonifacius' VIII

Romanus Pontifex jura omnia in scrinio
pectoris sui censetur habere

[1]) Aus der großen Zahl der deutschen katholischen Canonisten, welche die Frage über den rechtlichen Charakter der Concordate besprechen, verdient namentlich Lämmer empfohlen zu werden (S. 448—457). In wohlthuendem Gegensatze zu manchen andern Fachgenossen tritt er ohne vorgefasste Meinung an die Behandlung des Gegenstandes heran, legt in ruhiger, edler Sprache die verschiedenen Theorien mit ihren Gründen objectiv dar, und bringt, besonders in den Anmerkungen, soviel interessantes Material bei, daß speciell von dieser Partie des Lämmer'schen Werkes gilt, was Heiner mit Recht vom Buche im allgemeinen gesagt, ‚es leiste dasselbe, wie kein zweites, auch dem Fachmann und Lehrer große Dienste beim Studium' des kirchlichen Rechtes (Liter. Rundschau, 1892, S. 272).

gegen den Sinn, in welchem er sie in der Decretale Licet geschrieben, zur Bezeichnung der Primatialgewalt des Papstes gebraucht werden, dann kann durch dieselben, nach römischer Auffassung, weder absolutistische Gewalt, noch schrankenlose Omnipotenz, noch souveräne Willkür ausgedrückt sein.

Nachschrift zur S. 23 und 29.

Decet concessum a principe beneficium esse mansurum, *licet quaedam causae concedendi cessent.* — Zur Illustration dieses Grundsatzes möge hier noch eine Stelle aus dem neuesten an den Hoch- und Deutschmeister des Deutschen Ritterordens erlassenen päpstlichen Breve[1]) Platz finden, von welchem wir erst nach Drucklegung voranstehenden Artikels Kenntnis erhalten haben[2]). In Sachen der diesem hohen religiösen Orden zur Förderung seines ursprünglichen kirchlich-militärischen Zweckes verliehenen Privilegien schreibt Leo XIII nämlich also: Porro haec confirmamus privilegia, *etsi ob temporum vicissitudines idem Ordo pristinum ad finem intendere haud amplius queat.* Verum maturo id consilio facimus; certam enim spem fovemus, futurum, ut ipsius Ordinis equites, antiquae institutionis memores, curas omnes suas cogitationesque in catholicae religionis incrementum conferant atque alacri pectore romanae ecclesiae jura tueantur ac vindicent iis rationibus, quas praesens tempus sinit[3]), atque ea auctoritate, qua ob generis claritatem et amplissima munera ipsi pollent[4]).

---

[1]) Vom 17. April 1894. [2]) Durch gütige Mittheilung des Großcapitulars und Ordens-Comturs Grafen v. Pettenegg, Rathsgebietigers des Hoch- und Deutschmeisterthums, dem wir bekanntlich das Urkundenbuch des Ordens verdanken. Vgl. diese Zeitschrift, 1887, S. 571. [3]) Ueber diese vom hl. Vater bezeichnete neue Art der Bethätigung des Berufes der Deutschen Ordensritter hat schon im J. 1887 der hochverdiente Ordensprior P. Max Fink in meisterhafter Rede gesprochen, als er bei der Gelübdeablegung Sr. Kaiserlichen Hoheit Erzherzogs Eugen, Coadjutors des des Hoch- und Deutschmeisters, die Festpredigt hielt. [4]) Unter den hier angedeuteten Deutschen Ordensrittern, ‚welche kraft einflußreicher Aemter hohes Ansehen genießen', ragt gegenwärtig der k. k. wirkliche geheime Rath und Minister von Bacquehem hervor.

Der selige Guerricus, Abt von Igny, und seine Sermones.

Eine homiletische Studie.

Von **Michael Hallerer** S. J.

---

1. Das große Reformwerk, welches durch den hl. Papst Gregor VII mit Kraft und Eifer unternommen worden, hatte auch einen neuen Aufschwung der geistlichen Beredtsamkeit, der kirchlichen Predigt zur Folge. Das Wiedererwachen des echten kirchlichen Geistes im Klerus, der rege Eifer und das ernste ascetische Leben und seeleneifrige Wirken neuer Ordensfamilien, welche der Geist Gottes in jener Zeit zum Wohle der Kirche erweckte: der Clugniacenser zunächst, der Cistercienser, Prämonstratenser und Carthäuser[1]; das damit Hand in Hand gehende Aufblühen der kirchlichen Wissenschaft, die Kreuzzüge, welche in den Christen das religiöse Bewusstsein hoben, in ihnen Begeisterung für die Kirche und darum Empfänglichkeit für ihr Lehr- und Mahnwort erzeugten; die vielen Ketzereien und Secten endlich, welche, durch das Wort verbreitet, die Hirten der Gläubigen zur Abwehr durch die Macht der Predigt herausforderten — all diese Momente mussten eine kräftige, segensreiche

---

[1]) Die Carthäuser leisteten besonders durch Abschreiben homiletischer Hilfsbücher der Predigt große Dienste. Vgl. Bourgain, La chaire française au XIIe siècle. (Paris, Palmé, 1879) Livre premier, chap. 1. — Histoire litéraire de la France 9, 119 s.

Entfaltung der kirchlichen Beredtsamkeit hervorrufen[2]). In Frankreich erreicht dieselbe ihren Höhepunkt im 12. Jahrhundert[3]). Die Palme gebürt unstreitig dem hl. Bernhard von Clairvaux; er ist ohne Frage der bedeutendste Prediger des Mittelalters in lateinischer Zunge. Ein Mann von der größten religiösen Innigkeit, gießt er durch seine Reden das Feuer seines Innern über die Zuhörer aus und wird durch die Macht seines Wortes zum Mann der weltbewegenden Thatkraft. Eine solche Beredtsamkeit konnte nicht ohne Einfluss auf Gestaltung und Entwicklung der Predigt in der Folgezeit bleiben[4]).

Unter den zahlreichen Schülern steht in homiletischer Rücksicht dem Meister am nächsten[5]) der selige Guerricus[6]), Abt von Igny, dessen Sermones so sehr den Geist Bernhards athmen und seine Sprache reden, daß Mabillon das Urtheil fällen durfte: Eius sermones pari fere, qua Bernardi, reverentia legi merentur[7]). ‚Guerricus gehört durch seinen gottseligen Lebenswandel sowie durch seine Beredtsamkeit zu den Zierden des in jener Zeit so herrlich aufblühenden Cistercienser-Ordens'[8]). Mit ihm soll sich die folgende Studie beschäftigen.

---

[2]) Kurz handelt über diese Einflüsse auf die Entwicklung der Predigt Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland (München, Stahl sen. 1886) § 21—23. [3]) Bourgain, aaO. S. 370. — Livre 1 chap. 3 4 5 wird eine lange Reihe von Predigern aus dem Säcular- und Regularklerus aufgeführt und kurz gewürdigt. [4]) Beweis dafür ist wohl auch die an Zahl und Umfang überaus große, handschriftliche und gedruckte Bernhard-Literatur. Vgl. Hüffer, Der hl. Bernard von Clairvaux (Münster, Aschendorff, 1886) 1. Bd S. 2 ff. [5]) Vgl. Histoire litéraire 12, 454. [6]) Der Name Guerricus (bei Förstemann, Namenbuch I 1259: Waracco, Wericus, Wericho, Werrecho, Guerech) war nicht selten. So werden unter den Wohlthätern der 1092 wiedererrichteten Abtei St. Martin in Tournai genannt: quidam Canonicus Beatae Mariae, nomine Wericus; dann wieder ein Gerricus Canonicus, endlich ein Werricus Decanus (Narratio restaurationis Abbatiae s. Martini Tornacensis, n. 73 bei D'Achery, Spicilegium (ed. 1723) 2, 910 s. Die ‚Narratio' ist ums Jahr 1145 geschrieben). Einen Guerricus (vom Jahre 1147 an, abbas s. Vedasti) trifft man bei Migne, PL. 182, 490n und 544n. Im 13. Bande des Recueil des historiens des Gaules et de la France, finden sich wenigstens vier Werricus aus jener Zeit. [7]) Opp. s. Bern. tom. VI De b. Guerrico Abbate Igniacensi (Migne PL. 185, 10). [8]) So Prof. B. Jungmann im Kirchenlexicon 5², 1345.

Leben und Werke.

2. Die Quellen über Guerricus' Leben und Wirken sind sehr spärlich und dürftig. Außer seinen Sermones kennen wir nur folgende.

a) Eine längere Stelle (n. XVI) in der Vita Hugonis, Abbatis Marchianensis[9]). — Hugo, ein intimer Freund unseres Seligen, wurde i. J. 1102 zu Tournai in Belgien als Kind reicher Eltern geboren und machte seine Studien in Reims und Laon; am letzteren Orte schloss er sich innig an den seligen Robert, seinen älteren Mitschüler und Freund an, welcher später dem hl. Bernhard als Abt von Clairvaux nachfolgen sollte. Unter großen Schwierigkeiten trat er im Alter von ungefähr 23 Jahren in die Benedictiner-Abtei seiner Vaterstadt, St. Martin, ein, deren erster Abt Odon ihn aus der Taufe gehoben hatte. Bald schon wurde er daselbst Coadjutor des Abtes Segard, dann Prior und im Jahre 1148 Abt von Marchiennes in der Diöcese Arras; nur durch den Wunsch oder Befehl des Papstes Eugen III konnte er zur Annahme dieser Würde bestimmt werden. Er starb eines heiligen Todes am 11. Juni 1158. Der anonyme Verfasser der ,Vita' ist ein Vertrauter und Schüler Hugos und berichtet über Guerricus als Augenzeuge[10]). — Diese Quelle ist demnach ganz zuverlässig.

b) Das Exordium magnum Ordinis Cisterciensis widmet dem seligen Guerricus zwei Capitel (Dist. 3 c. 7 und 8[11]). Diese Quellenschrift, das ,Heldenbuch von Clairvaux', entstammt einer Zeit und einem Kreise, in dem noch die ,Alten von Clairvaux' umgiengen, jene Männer nämlich, welche den hl. Bernhard von Angesicht gekannt hatten. Die vier ersten Distinctionen sind zweifellos in Clairvaux geschrieben; der Verfasser war dort Mönch und 1165 bereits eingetreten[12]). — Die Quelle ist zuverlässig.

---

[9]) Die Vita wurde nach einem Manuscript des Klosters St. Martin in Tournai durch die Mauriner Martène und Durand im Thesaurus novus anecdotorum, tom. III 1709—1736 veröffentlicht. [10]) So die Vita. Ueber Hugo vgl. Raisse, Auctarium ad Natales Sanctorum Belgii Jo. Molani, ad 11. Junii. — Act. SS. Mai. III p. 112 s. [11]) Migne, PL. 185, 1058 ss. [12]) So Hüffer, aaO. S. 172 ff. Ueber das hohe Ansehen und die große Bedeutung dieser Ordensgeschichte vgl. das Vorwort von Chrys. Henriquez, bei Migne aaO. 993 ff.

c) Der hl. Bernhard erwähnt den Seligen in zwei Briefen[13]) an einen Freund Ogerius. Dieser, ein regulierter Chorherr des Augustinerklosters Mons s. Eligii bei Arras, war seit ungefähr 1125 bis 1139 Vorsteher der neugegründeten Abtei St. Medard bezw. St. Nicolaus in Prato zu Tournai. Er zog sich dann gegen den Wunsch des Bischofs wieder nach dem ‚Berg des hl. Eligius' zurück, wurde aber wegen dieses Schrittes vom hl. Bernhard (ep. 87) getadelt[14]). — Die zwei fraglichen Briefe sind nach Mabillon um das Jahr 1127 geschrieben; es dürfte aber hier die allgemeine Bemerkung Hüffers zutreffen, daß nämlich ‚gerade die für die historische Verwertung der Bernard-Briefe wichtigste Frage nach einer möglichst genauen zeitlichen Festsetzung derselben trotz Mabillons erstaunlicher Beherrschung der ganzen Zeitgeschichte nur eine recht ungenügende Lösung gefunden habe, so daß die Nothwendigkeit einer neuen Untersuchung in dieser Richtung sich gebieterisch geltend macht'[15]). Der erste Brief, nach welchem Guerricus noch Novize zu sein scheint, ist wohl vor dem Jahre 1125 geschrieben, da in demselben einerseits nirgends eine Andeutung der äbtlichen Würde des Adressaten sich findet, andererseits der hl. Bernhard den libellus de laudibus Virginis Matris (Homiliae super *Missus est*) als nuper a me editus bezeichnet. Diese Schrift ist aber gewiss vor dem Jahre 1125 verfasst[16]), ja nach dem freilich nicht immer kritischen Manrique schon im Jahre 1121[17]). Der zweite Brief mag wohl erst nach dem Jahre 1139 geschrieben sein; denn die Stelle Abbatem vestrum mihi, non tantum propter te, sed et propter suam bonam famam charissi-

---

[13]) Epistola 89 und 90; bei Migne PL. 182, 220 ff. Die Stellen lauten: Ep. 89: Guerricum nostrum, de cujus conversatione et poenitentia consolari desideras, quantum ex fructibus ejus perpendimus, noveris Deo digne conversari, dignosque poenitentiae facere fructus. Ep. 90: Si de fratre Guerrico desideras, immo quia desideras scire, sic currit non quasi in incertum, sic pugnat non quasi aërem verberans. Sed quoniam scit neque pugnantis esse, neque currentis sed miserentis Dei: Ipsum rogat a te orari pro se, quatenus qui jam donavit ei pugnare et currere, det ei et vincere et pervenire. [14]) Vgl. Gallia christiana III 297 s. [15]) AaO. S. 186. [16]) Vgl. die Admonitio in Apologiam ad Guillelmum Sti Theoderici abbatem; Migne, aaO. 893 ff. [17]) Annales Cistercienses, ad ann. 1121 c. 1. Wir citieren nach der uns vorliegenden deutschen Uebersetzung (Regensburg 1739 ff.).

mum, corde meo et ore tuo saluto, deutet an, daß dieser Brief nicht der Zeit angehört, da Ogerius Abt war, und bezieht sich sehr wahrscheinlich auf Hugo (um 1130—1151 Vorsteher des Klosters Mons s. Eligii), welcher mit dem hl. Bernhard befreundet war[18]). Nach Mabillons Behauptung (in einer Note zum 1. Briefe) ist der in beiden Briefen genannte Guerricus mit unserem Seligen identisch. Da aber ein durchschlagender Beweis für diese Behauptung nicht ersichtlich ist, und der Name Guerricus damals ziemlich häufig war (vgl. Anm. 6), so glauben wir dieser Quelle nur zweifelhaften Wert beimessen zu dürfen.

d) Beller, der jüngst ein größeres Lebensbild des Seligen[19]) geschrieben hat, konnte trotz eifrigen Forschens keine weiteren Quellen von Bedeutung entdecken. Er bringt nur noch einige nebensächliche Details bei aus Urkunden des Kathedralcapitels von Tournai (und der Abtei Igny). Es findet sich nämlich die Unterschrift eines Werricus in einigen von Kanonikern Tournais unterzeichneten Documenten vom Jahre 1094 (mit dem Beisatz ‚Acolyth‘), 1101, 1108 (zum ersten Male mit dem Titel ‚Canonicus‘) und 1112; diese Unterschrift in den genannten Urkunden bezieht sich nach Bellers Behauptung (chap. II) auf unseren Guerricus. Derselbe Name erscheint dann auch auf ähnlichen Documenten der Jahre 1126, 11**? 1135 und gehört nach Beller (aaO.) einem vom Seligen verschiedenen Träger dieses Namens an. — Allein weder die erste noch die zweite Behauptung Bellers stützt sich auf sichere Gründe; daher ist diese letzte Quelle auch nicht verläßlich.

3. Guerricus ist zu Tournai geboren, und in seiner Vaterstadt spielte sich auch ein Theil seines eifrigen Wirkens und heiligen Lebens ab[20]). Wann er aber das Licht der Welt erblickte, das

[18]) Vgl. über Hugo und sein Verhältnis zu St. Bernhard Gall. christ. III 426 s. [19]) Le B. Guerric, disciple de saint Bernard etc. (Reims, Dubois-Poplimont, 1890) VI und 384 S. 8°. Das Buch ist in behaglicher Breite und mit vielen Digressionen geschrieben. [20]) Mabillon schreibt in seiner Ausgabe der Werke des hl. Bernhard über Guerricus: Hunc Belgam fuisse *existimant*, et quidem ex magistro scholae Tornacensis canonicum, quem Bernardus anno 1131 ad se traxit. (Migne, PL. 185, 9). Nachdem aber Martène und Durand die oben genannte Vita Hugonis, Abb. March. (im Jahre 1717, also 10 Jahre nach Mabillons Tod) veröffentlicht haben, kann man über den Geburtsort unseres Seligen nicht mehr zweifeln; denn der vertraute Schüler Hugos, welcher die ‚Vita‘ geschrieben, nennt Tournai ausdrücklich ‚den Geburtsort Beider‘ (Hugos und Guerricus') vgl. n. 1 und 16 der Vita.

läßt sich nicht genau ermitteln; es dürfte wohl gegen das Ende des 11. Jahrhunderts gewesen sein. Die Geschichte seiner Jugend liegt im Dunkel[21]. Ueber seine Amtsstellung vor dem Eintritt in den Cistercienser-Orden berichtet Joannes Molanus in seinem Werke Natales Sanctorum Belgii folgendermaßen: Bernardus ex Tornaco discipulum accepit virum eruditione ac sanctitate clarum Guarricum, Abbatem postea Igniacensem. *Is enim, ut ex monumentis Tornacensium animadverti, ante fuerat et canonicus et lector scholarum sanctae Mariae ecclesiae Tornacensis*[22]. Da sich der zuverlässige Gelehrte auf seinen eigenen Augenschein beruft, haben wir keinen Grund, ihm unseren Glauben zu versagen, zumal seinem Zeugnis auch die Angabe des Biographen Hugos, des Abtes von Marchiennes, günstig ist: Guerricus sei Magister apud Tornacum gewesen und habe seine Wohnung neben einer Kirche gehabt[23]. Angesichts dieser Berichte

---

[21]) Beller (aaO. chap. 1 und 2) zieht aus den oben (n. 2) gegebenen Daten folgende Schlüsse: G. wurde zwischen 1070 und 1080 geboren, lag dann an der Domschule von Tournai als canonicus scholaris (vgl. Specht, Geschichte des Unterrichtswesens 2c. 6. Cap.) den Studien mit großem Eifer ob, und saß dort zu den Füßen des berühmten Odon von Orleans, welcher vom Jahre 1087 bis zum Jahre 1092 in Tournai unter großem Zulauf lehrte, später in dieser Stadt erster Abt der wiedererrichteten Abtei St. Martin O. S. B. und 1105 Bischof von Cambrai wurde. Spätestens 1108 ist G. bereits vollberechtigter Canonicus (nämlich mit votum in capitulo und stallum in choro — im Gegensatz zu den jüngeren, noch nicht vollberechtigten Kanonikern, welche entweder canonici non capitulares heißen, weil sie kein Stimmrecht im Capitel hatten, oder canonici in pulvere, da sie im Chor außerhalb der Sitzreihen auf dem Boden stehen mussten. Vgl. Schneider, Die bischöfl. Domcapitel [Mainz, 1892] n. 46). — Diese Aufstellungen Bellers können natürlich nicht den Anspruch auf Gewissheit erheben. [22]) Ad 20. Augusti. Das Buch erschien zum erstenmal 1575. [23]) Vgl. Anm. 9. — Bei den Literarhistorikern, Hagiologen usw. sind die Angaben verschieden: Trithemius zB. (De scriptoribus ecclesiasticis, [Köln, 1546] p. 241), Wionus (Lignum vitae I c. 48), Bellarmin (De scriptoribus eccl., ad ann. 1180), Manrique (aaO. ad ann. 1138 u. 1157) und Alexander Natalis (Hist. eccl. saec. 12 c. 6 a. 11 n. 7) schweigen von der Stellung des Seligen vor seinem Ordensleben. — Raisse sagt (aaO. ad 19. Aug.): Is (Guerricus) primum Collegii Tornacensis moderator, ob rarum deinde sanctitatis et eruditionis specimen ecclesiae canonicus cathedralis etc.; ähnlich de Visch (Biblioth. scriptorum S. O. Cist., s. v.) und Gall. christ. (IX 301): ex Tornacensis scholae moderatore, tum eiusdem ecclesiae canonico monachus. — Nach Miräus (Chronicon Cist. Ord. ad ann. 1130), Labbé (De script. eccl. Bellarm., l. c.

liegt die Ansicht nahe, der Selige sei Scholasticus, im strengen Sinne des Wortes, an der Domkirche seiner Vaterstadt gewesen und habe als solcher die Leitung des gesammten Unterrichts- und Erziehungswesens am Domstift, ja vielleicht die Inspection aller Kloster- und Stiftsschulen der Diöcese in der Hand gehabt[24]). Größere Wahrscheinlichkeit gewinnt diese Behauptung, wenn man die moralische Bedeutung der Persönlichkeit des Seligen und seine wissenschaftliche Bildung in Betracht zieht, Eigenschaften, welche ihn für das wichtige Amt allerdings sehr empfahlen. Daher schreiben ihm auch manche diese Stellung ohne beschränkendes Bedenken zu[25]).

Der starke Zug nach Innerlichkeit, stiller Verborgenheit und Weltflucht, den wir später in den Reden des Abtes von Igny ausgeprägt finden, tritt schon im Charakterbild des Klerikers von Tournai hervor. Bevor er noch das Mönchsgewand trug, hatte er schon ein Mönchsleben begonnen in großer Zurückgezogenheit, unter Studien und geistlichen Uebungen[26]).

---

dissert. hist.), Cave (Scriptorum eccl. hist. litter. ad ann. 1140), Fabricius (Biblioth. lat. med. et infim. aetatis lib. VII), Foppens, (Biblioth. belgica I s. v.) usw. war G. in Tournai canonicus et scholae (b. Mariae) magister. — Henriquez (Menolog. Cisterc. 14. kalend. Sept.), Saussay (Martyrolog. gallican. 14. kalend. Sept.), Bucelinus (Martyrolog. benedictin. 19. Augusti), Dupin (Nouv. Biblioth. des auteurs eccl. IX² 91), Ceillier (Hist. gén. des auteurs sacrés etc. Paris 1863 XIV 493) nennen G. blos Canonicus. — Mabillon selbst referiert blos die Meinung anderer, vgl. Anm. 20. Ob er die Stelle bei Molanus gekannt hat?

[24]) Ueber das Amt des Scholasters in jener Zeit, vgl. Schneider aaO. n. 69 f. und Specht aaO. [25]) ZB. Hist. lit. de la France 12, 450. Biographie nationale de Belgique 8, 400. Kirchenlexicon² aaO. Beller (AaO. chap. II. In den von Beller angeführten Urkunden [vgl. oben n. 2d] ist dem Namen G. nie der Titel scholasticus oder auch nur magister beigefügt). — Als unzweifelhaft kann jedoch diese Behauptung nicht gelten; denn unter dem lector scholarum und dem scholae magister kann auch ein untergeordneter Lehrer der Kathedralschule Tournais gemeint sein, deren es ja seit dem 12. Jahrhundert in den Domstiftern gab, da der Scholaster allein, bei seiner anderweitigen Beschäftigung, dem Unterrichte der manchmal zahlreichen Schüler nicht genügen konnte. Mit magister und ähnlichen Ausdrücken wurden nämlich sowohl der Scholaster selbst als auch seine Stellvertreter und Gehilfen in Erziehung und Unterricht der Schüler bezeichnet. Vgl. Schneider und Specht aaO. Du Cange, s. v. magister, scholasticus. [26]) Vita Hugonis, oben Anm. 9. Gegen die Ansicht jener, welche dem Seligen das Amt eines Scholasters zuschreiben, drängt sich hier die

In diese Zeit fällt, wie es scheint, der Beginn seiner warmen Freundschaft mit dem heiligmäßigen Hugo, dem späteren Abte von Marchiennes. Beide waren innig verwandt in der ganzen Richtung ihres Geistes und Herzens. Guerricus hatte durch die Gnade des Herrn das Kleid der Unschuld unversehrt in den Orden gebracht und fleckenlos bis zum Ende getragen[27]); Hugo hatte sich mitten in den Reizen und Lockungen zur Sünde, welche der Reichthum mit sich zu bringen pflegt, rein bewahrt und hatte mit heroischem Muth selbst offener Versuchung widerstanden[28]). Bei beiden tritt eine tiefe herzliche Demuth stark in den Vordergrund: nur seufzend tragen sie die äbtliche Würde[29]). Beide wurden auch vielfach und schwer durch körperliche Krankheiten und Schmerzen heimgesucht und wie das Gold im Feuer geläutert[30]). Hugo, wie es scheint, bedeutend jünger als Guerricus, blickte mit großer Ehrfurcht zu seinem Freunde auf und holte sich bei ihm Trost und Rath in den großen Seelenleiden, mit denen ihn die Vorsehung Gottes schlug[31]).

4. Der Ruf des großen Abtes von Clairvaux und die Nachrichten über den Eifer und heiligmäßigen Wandel[32]) seiner zahlreichen Schüler musſten die verwandte Seele Guerricus' freudig ergreifen. Er beschloſs zum Heiligen zu pilgern, um dem berühmten Manne seine Verehrung zu bezeigen und sich an ihm und seinen Jüngern zu erbauen[33]). Wann das geschehen, ist nicht sicher[34]). Es sollte blos eine fromme Pilgerreise sein; allein die

---

Frage auf, ob denn mit diesem damals gewiſs sorgen- und mühevollen Amte ein solches Leben der Einsamkeit sich vereinigen ließ. Beller meint, der Selige habe sich in der letzten Zeit seines Lebens in der Welt von den Geschäften zurückgezogen.

[27]) Exord. magn. Cist. 3, 7. [28]) Vita Hug. n. 4. [29]) Vita Hug. n. 20 und unten S. 53 f. [30]) Vgl. die Vita Hug. n. 15 21 23 etc. und Exord. magn. Cist. aaO.. [31]) Vita Hug. n. 15 16. — Hugo wollte, dem sehnlichen Wunsche seines Herzens folgend, in den Cistercienser-Orden übertreten, allein der hl. Bernhard beschied ihn auf seine Anfrage abschlägig mit den Worten des Herrn: sic eum volo manere, donec veniam. AaO. n. 16. [32]) Vgl. Mabillon, S. Bern. opp. omn. praef. gener. n. XXVIII und XXXIV. (Migne, PL. 182, 29 ss.) [33]) Vita Hug. aaO. [34]) Gewöhnlich bezeichnet man das Jahr 1131 als den Zeitpunkt der Reise. So Dupin, Ceillier, Hist. lit. de la France, Biogr. univ. etc. — Es scheint sich diese Angabe auf Manrique zu stützen, den Hist. lit. auch ausdrücklich citiert. Manrique erzählt nämlich (Ann. Cist. ad ann. 1131 c. 1), daß sich gelegentlich eines Aufenthaltes St. Bernhards in Flandern viele adelige und gelehrte Männer bekehrt haben und in Clair-

Macht der Persönlichkeit und der Worte des Heiligen, und der Anblick des regen Tugendlebens in Clairvaux machten einen solchen Eindruck auf Guerricus, daß er auf der Stelle der Welt entsagte und Bernhards Schüler ward.

Ueber den Eifer und die Heiligkeit des nunmehrigen Mönches Guerricus haben wir glänzende Zeugnisse. Nach dem Berichte des Exordium magnum Cist. zeigte sich derselbe als echten Sohn Bernhards in Tugend und Heiligkeit. Die Reinheit und Lauterkeit seines innern und äußern Lebens, die völlige, glühende Hingabe seines Herzens an den Dienst Gottes hat Gott der Herr selbst durch auffallende Zeichen enthüllt. Unter andern sah einst ein frommer Mitbruder, wie der Selige von einem Engel Gottes beim Chorgebet gar ehrfürchtig bedient und mit einem glänzend weißen Kleide angethan wurde[35]). Und wenn wir dem Lebensbeschreiber Hugos Glauben schenken dürfen — und es liegt kein Grund zu einem Bedenken vor — so war nach Bernhards Urtheil unter all seinen heiligen Schülern und tugendreichen Freunden und Bekannten Guerricus der größte und vollkommenste[36]).

5. In der Folgezeit wurde der Selige trotz seines Sträubens[37]) von den Mönchen Ignys zum Abte gewählt, wahrscheinlich auf den Vorschlag Bernhards hin[38]).

---

vaux eingetreten seien (vgl. Vitae 1ae lib. 4 c. 4 bei Migne PL. 185, 331 s.); derselbe Manrique erzählt (ad ann. 1138 c. 4), St. Bernhard habe den G. mit sich ‚aus Niederland‘ nach Clairvaux geführt. Man schloss also daraus, unser G. gehöre eben zur Schar jener ‚adeligen und gelehrten Männer‘. Allein abgesehen davon, daß die Zeit des Ordenseintrittes jener flandrischen Herren durchaus nicht sicher ist (vgl. die Note Mabillons zum 109. Brief des hl. Bernhard. Migne, PL. 182, 251 und D'Achery, Spicileg. 2 S. 924), widerspricht die zweite Angabe Manriques dem natürlichen Sinn des Berichtes in der Vita Hugonis, nach welchem der Selige eigens nach Clairvaux reiste, um den hl. Mann zu begrüßen. — Wenn der hl. Bernhard im 89. Briefe (vgl. oben n. 2 c. und Anm. 13) wirklich von unserem Seligen spricht, so müssten wir dessen Ordensantritt vor das Jahr 1125 verlegen. Mabillon hat wohl durch ein Versehen den Eintritt G' in Clairvaux ins Jahr 1131 gesetzt (vgl. oben Anm. 20 und n. 2 c).

[35]) Exord. magn. 3, c. 7. [36]) Anm. 9; vgl. auch das Lob, welches Bernhard dem Bußeifer des im 89. und 90. Briefe erwähnten G. spendet. Anm. 13. [37]) B. Guerrici Sermo in Rogationibus n. 1: dicebam ab initio, nolite me constituere principem . . sed heu, non audistis me. [38]) Daß Bernhard zur Wahl G' irgendwie mitgewirkt, geht aus dem Bericht der Vita Hug. n. 16 und Manriques (ad ann. 1138 c 4) hervor.

Igny (Igniacum, Ugniacum, Hinniacum etc.), eine berühmte Cistercienser-Abtei in der Erzdiöcese Reims unweit der Metropole gelegen, verdankt sein Entstehen dem Erzbischof von Reims, Rainald II de Martigny oder a Pratis (1124—1138), welcher die neue Stiftung mit reichem Besitz ausstattete[39]. Die Stiftungsurkunde datiert aus dem Jahre 1127. Igny ist die vierte Colonie des Mutterklosters Clairvaux und wurde am 12. März 1128 von den Jüngern des hl. Bernhard bezogen[40]. An ihre Spitze stellte dieser den sel. Humbertus, einen Mann von großer Heiligkeit und namentlich von strenger Abtödtung[41]. Die Neugründung blühte rasch auf, so daß schon im Jahre 1135 eine Colonie abgezweigt werden konnte, die Abtei Signy, in derselben Erzdiöcese gelegen[42]. Humbert wollte nicht als Abt sterben; eine heftige Sehnsucht zog ihn zur Armut und Demuth, zum Gehorsam und zur Stille, die er früher in Clairvaux als Untergebener gekostet. Er legte daher seine Würde und mit ihr die zerstreuenden Sorgen nieder und begab sich, gegen den Willen des hl. Bernhard, nach Clairvaux, um, wie er diesem schrieb, auf den Tod sich vorzubereiten[43]. Bernhard, der sich gerade in Angelegenheiten des durch Petrus Leonis entstandenen Schismas in Italien aufgehalten haben mochte, ertheilte ihm wegen dieses eigenmächtigen Schrittes einen scharfen Verweis[44].

An seiner Stelle übernahm die Leitung jenes Klosters, das nach Manriques Zeugnis dem hl. Bernhard besonders lieb gewesen[45], unser Guerricus, ein Mann an Heiligkeit des Lebens Humbert ebenbürtig, an wissenschaftlicher Bildung ihm überlegen[46]. Es wird um das Jahr 1140 gewesen sein[47]. Er übernahm einen

---

[39]) Vgl. Gall. christ. IX 300. [40]) Die Angaben über die Abtei haben wir dem ersten Kenner auf diesem Gebiete Dr. Leop. Janauschek, S. O. Cist. entlehnt (Originum Cisterc. tom. I p. 14). — Der gelehrte Sirmond rühmt die ausgezeichnete und reiche Bibliothek, die Igny später besaß. Gall. christ. aaO. [41]) Vgl. Exord. magn. 3, c. 4. — Serm. S. Bern. in obitu Domni Humberti monachi claraevall. Migne, PL. 183, 513 ss. [42]) Vgl. Janauschek aaO. p. 33 s. [43]) S. Bern. epist. 141. [44]) Vgl. ep. 141; nach Mabillon ist dieser Brief 1138 geschrieben. — Humbert kehrte nicht mehr nach Igny zurück und entschlief 10 Jahre später in Clairvaux selig im Herrn. Vgl. serm. S. Bern. in obitu Humberti n. 7. [45]) AaO. ad ann. 1138 c. 4. [46]) Vgl. Janauschek aaO. p. 14. [47]) Nach Manrique aaO. folgte G. schon im Jahre 1138 dem seligen H. nach. Mit ihm stimmen überein: Dupin, Hist. lit. franç., Biogr. univ., Biogr.

wohlgepflegten Weinberg. Bernhard selbst spendet demselben großes Lob; die Mönche seien gehorsam, die Laienbrüder arbeitsam, es herrsche dort die strengste Disciplin und der Geist der äußersten Armut; auch für die Bedürfnisse des leiblichen Lebens sei genügend gesorgt[48]). Guerricus wacht nun über die ihm anvertraute Herde mit ernstem Eifer, mit Weisheit und Kraft. Er geht voran mit dem leuchtenden Beispiele seiner Heiligkeit: eine reine Seele voll Bußernst und Demuth, wird er ganz erdrückt vom Gefühle seiner Untauglichkeit und Unwürdigkeit, andern zu befehlen. Durch ein reiches inneres Leben der zartesten Gottesliebe ersetzt er völlig den Schaden, der etwa aus seiner körperlichen Gebrechlichkeit entsteht; er muss nämlich vielfach im Krankenzimmer verweilen, und das ist für ihn eine harte Prüfung, nicht wegen der schmerzlichen Leiden, sondern weil er die gemeinschaftlichen Arbeiten und Uebungen nicht mit seinen Brüdern verrichten kann[49]). Das Beispiel des heiligen Abtes gab auch Nachdruck und Kraft seinen Vorträgen[50]), welche er an den vorzüglichern Festtagen seinen Untergebenen zu ihrer Erbauung und Förderung im geistlichen Leben hielt[51]).

---

nat. belg., Kirchenlex.[2]; Beller (chap. 7). — Für einen spätern Termin sprechen: Gall. christ. (IX 301), wonach G. erst 1144 Abt wurde (ebenso Act. SS. Oct. XIII 54 F) und 11 Jahre lang regierte; und der letzte Brief des hl. Bernhard an Ogerius (vgl. oben Anm. 13 und n. 2 c.), in welchem der Heilige de *fratre* Guerrico redet wie von einem, der noch unter seinen Augen lebt. — Daß G. 1141 bereits in Igny war, scheint aus der Vita Hug. zu folgen. Denn es wird darin berichtet (n. 15 coll. n. 23 und n. 16), daß Hugo ungefähr im Jahre 1141 große körperliche und geistige Leiden zu ertragen hatte, aber beim hl. Bernhard und dem Domnus Guerricus de Hinniaco Rath und Trost gefunden habe.

[48]) Epist. 141. [49]) Exord. magn. 3, c. 7. Vgl. auch seinen serm. in Rogat. 1 2. [50]) Schön sagt diesbezüglich St. Bernhard: Sermo vivus et efficax exemplum operis est, plurimum faciens suadibile quod dicitur, dum monstrat factibile quod suadetur (Sermo de S. Bened. n. 7, bei Migne, PL. 183, 379). [51]) Exord. magn. aaO. Nach den Usus Cistercienses (c. 67) — der Liber Usuum ist bald nach der charta charitatis von 1119 verfasst. Vgl. Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden, 12 (1891) S. 29 — waren die Tage, an welchen im ‚Capitelhaus‘ (in capitulo vgl. Studien 2c. aaO. S. 45 f.) Vorträge gehalten wurden, folgende: Dies Natalis Dom., Apparitionis, in Ramis palmarum, Paschae, Ascensionis, Pentecostes, omnium solemnitatum s. Mariae, Nativitatis s. Joannis Bapt., Natalis App. Petri et Pauli; in solemnitate S. Benedicti, et Omnium Sanctorum atque in Dominica prima adventus (vgl. Mabillon Praef. in tom. III opp. S. Bern. n. IV). Und wenn St. Bernhard

Unter solcher Pflege blühte das religiöse Leben in Igny fort und brachte reiche Früchte. Die Mönche liebten die hl. Schriften, lasen und betrachteten dieselben mit großer Ausdauer[52]; sie verlangten mit Sehnsucht nach dem Worte Gottes, so daß sie den Seligen einmal förmlich zwangen, ihnen dasselbe zu verkünden, und sich nicht zufrieden gaben mit dessen Hinweis, daß über die fragliche Stelle der Schrift (Cantic. 2,17 donec aspiret dies . .) bald ‚sein Lehrer der hl. Bernhard, jener Interpret des hl. Geistes', handeln und das Dunkel derselben ins hellste Licht setzen werde[53]. Daher waren sie denn auch in geistlichen Dingen wohl erfahren und bewandert, und der Selige hat diesem Umstande in seinen Unterweisungen Rechnung getragen. Er gibt daher oft über Punkte hoher Vollkommenheit nur kurze Winke und bekennt, auch wenn er Wahrheiten behandelt, welche durchaus nicht auf der Oberfläche liegen, daß er seinen Brüdern eigentlich nichts Neues sage[54]. Die strenge Ordensregel, welche große Armut und harte Arbeit verlangt[55], wurde in Igny getreulich gehalten. Den Geist der Abtödtung hatten ja die ersten Väter Ignys aus Clairvaux mitgebracht[56], und unter Guerricus war derselbe nicht gewichen. Die

---

viel öfter vor seinen Brüdern predigte, so geschah dies, wie er selbst sagt, praeter consuetudinem ordinis (serm. 1 de Septuag. n. 2). Auch G. hat, manchmal wenigstens, eine außerordentliche Ansprache gehalten; so finden sich zwei Reden in Quadragesima, eine in Rogationibus; einmal setzte er auf inständiges Bitten seiner Brüder die am Feste der Apostelfürsten begonnene Ansprache am nächsten Tage fort; er war nämlich in der für die Predigt bestimmten Zeit mit seinem Thema nicht fertig geworden (vgl. 2 in Natali App. P. et P. n. 6 und 3 in Nat. App. P. et P. n. 1). Wann die Rede in verba Cant. 8, 13 und die zwei dem G. angehörigen Reden (8 und 28) unter den sermones de diversis s. Bern. gehalten worden sind, wird nirgends angedeutet. — Finden sich für dasselbe Fest oder für die gleiche Festzeit mehrere Reden, so scheinen sie verschiedenen Jahren anzugehören, wie G. selbst am Anfang des 2 serm. in nativ. B. M. n. 1 andeutet. — Die Reden scheinen morgens gehalten worden zu sein (vgl. 1 in natali App. P. et P. n. 3 und Mabillon praef. in tom. III opp. S. Bern. VII).

[52]) Sermo in verba Cant. 8, 13 n. 2. — 1 Nativ. B. M. n. 2. [53]) 3 in Nat. App. P. et P. n. 1 et 2. [54]) zB. Sermo in sol. Oo. Ss. n. 5. [55]) Auch die Schriften des hl. Bernhard, welche sich auf das Ordensleben beziehen, athmen den Myrrhenduft strenger Buße zB. Apol. ad Guillelmum, tractatus de praecepto et dispensatione, verschiedene sermones. [56]) Vgl. Anm. 32. — Die ursprüngliche Strenge wurde bis tief in das 13. Jahrhundert hinein im Cistercienser-Orden eingehalten.

Kleidung seiner Jünger zB. war so ärmlich, daß sie dieselben vor der Winterkälte nicht immer genügend zu schützen vermochte, und der hl. Abt räth dann seinen Brüdern, sich mit dem Gewande inniger Andacht zu erwärmen[57]); und für die Novizen war, wie der Selige einmal sagt, das viele Fasten und Nachtwachen, die tägliche Handarbeit, die rauhe Kleidung u. dgl. recht hart und nur ihre reumüthige Herzensgesinnung machte all das erträglich[58]). Neben der äußeren Abtödtung wurde auch eifrig die innere geübt, die Verleugnung der ungeordneten Wünsche und Neigungen des Herzens. Seine Schüler hüteten sich sorgfältig vor den Zungenfehlern, vor Ungeduld und aller Sinnlichkeit[59]); es blühte unter ihnen Demuth, Gehorsam und Lenksamkeit[60]), und die unversehrte Reinigkeit des Vaters scheint Gott der Herr durch eine ausnehmende Liebe zur Keuschheit in den Söhnen vergolten zu haben[61]). Zu den vorzüglichsten Schülern Guerricus' gehört der sel. Petrus Monoculus[62]) und der sel. Nicolaus. Letzterem, dem Cantor des Klosters, verdanken wir es wohl, daß die Sermones des sel. Abtes erhalten blieben[63]).

Diese jugendfrische Begeisterung für die vollkommene Nachfolge Christi lockte manch edles Herz unter die Leitung Guerricus', so daß er eine neue Niederlassung in der Erzdiöcese Reims, die Abtei Valroi, gründen konnte. Wahrscheinlich am 15. Februar 1150 zog der erste Abt Adam mit zwölf erprobten Mönchen im neuen Kloster ein[64]).

---

[57]) 1 in Epiph. Dom. n. 6; vgl. auch 2 in Assumpt. B. M. n. 1. [58]) 1 Epiph. Dom. n. 3. [59]) 1 in festo Pentec. n. 5. [60]) G. stellt dieses anerkennende Zeugnis seinen Brüdern mit ausdrücklichen Worten aus: Quare autem haec ita loquor, fratres mei dilecti Deo et mihi? Numquid quia malum huiusmodi suspicer in aliquo vestrum, contra quod mihi vel fratribus meis sit pugnandum? Numquid enim aliquis invenitur in vobis non dico rebellis, sed vel durus et intractabilis? Loquor haec non quia ita in vobis sit, sed ne aliquando sit, ne forte aliquando cuipiam aliqua infirmitas subrepat, ut quamcunque correptionem caritatis nisi cum caritate suscipiat. 3 in festo s. Benedicti n. 6. [61]) 2 in Annunt. n. 7; vgl. auch Manrique (ad ann. 1147 c. 16). [62]) Petrus war unter G. Prior von Igny, wurde später Abt von Valroi, Igny und Clairvaux. Vgl. Manrique (ad ann. 1157 c. 2). — Acta SS. Oct. XIII, p. 53 ss. — Exord. magn. 2, c. 32 s. — Chronicon claravall. ad ann. 1179 (Migne, PL. 185, 1249). [63]) Manrique aaO. — Exord. magn. 3, c. 7 und 8. [64]) Janauschek aaO. p. 117. — Péchenard, Histoire de l'abbaye d'Igny (Reims 1883) p 70; (bei Beller chap. 8).

Da der Selige so ganz für das übernatürliche Wohl seines Hauses besorgt war, so gab ihm der Herr auch den Segen in zeitlichen Dingen; der Wohlstand des Klosters hob sich unter seiner Regierung durch verschiedene Schenkungen[65]).

6. Ueber Guerricus' Tod berichtet das Exordium magnum ausführlicher. ‚Reich an Jahren und Tugenden', fühlte er, von schwerer und lästiger Krankheit getroffen, sein Ende herannahen. Er durchforschte nun eifrig die Falten seines Herzens, um auch den geringsten Fehler vor seinem Hingang zu sühnen. Da erinnerte er sich, daß er auf die dringende Bitte seiner Mitbrüder einige Vorträge habe niederschreiben lassen, ohne die im Cistercienser-Orden vorgeschriebene Erlaubnis des Generalcapitels eingeholt zu haben[66]). Für diesen Ungehorsam leistete er alsbald vor seinen Mitbrüdern Abbitte und befahl, das Büchlein mit dem Dictat seiner Reden zu verbrennen. Die Vorsehung ließ es jedoch nicht zu, meint der fromme Verfasser des ‚Exordiums', daß ein solcher Schatz für die Kirche Gottes und besonders für den Cistercienser-Orden verloren gienge; es waren von seinen Schülern schon vier Abschriften genommen worden. Nachdem diese Makel getilgt war, konnte sich der Selige ganz dem überwallenden Gefühl seiner Liebe zu Christus und der innigen Sehnsucht nach der Anschauung seines Heilandes hingeben, und so entschlief er selig im Herrn[67]), vier Jahre nach seinem hl. Lehrer Bernhard, wie man annimmt am 19. August 1157[68]).

Sein Andenken wurde in der Cistercienser-Familie von jeher in hohen Ehren gehalten[69]). Aus all den Ueberresten der Aebte

---

[65]) Péchenard, aaO. p. 76 s. [66]) Nulli liceat abbati, nec monacho nec novitio libros facere, nisi forte cuique in generali abbatum capitulo concessum fuerit. Instit. gen. capit. apud Cistertium a. 1134 c. 60. [67]) Vgl. Exord. m. 3, 8. [68]) Zuerst scheint Manrique ungefähr 1157 als das Todesjahr bezeichnet zu haben (ad ann. 1157, c. 2). Ihm folgen Mabillon, Labbé, Cave, Alexander Natalis, Fabricius usw. Die Eingabe an die Ritencongregation: De cultu ab immemorabili tempore praestito servo Dei Guerrico, etc. vom Jahre 1888, und das kirchliche Officium des Seligen nehmen ebenfalls dieses Jahr an (bei Beller, Pièces justificatives p. 349 ss.). — Nach der Vita Hug. (n. 16, Ende) ist G. vor Hugo, also vor 1158 gestorben. Sicher lebte er noch im Jahre 1151 (Gall. christ. IX 301). [69]) Vgl. die in der Anm. 68 citierte Eingabe bei Beller aaO.

Ignys sind Guerricus' Gebeine die einzigen, welche im Jahre 1787 in das neugebaute Kloster übertragen und vor dem Hochaltar beigesetzt wurden. Vier Jahre später vertrieb der Sturm der Revolution die Mönche, und die Abtei blieb verlassen, bis 1875 wieder Söhne des hl. Bernhard, die Trappisten, daselbst einzogen[70]). Im folgenden Jahre wurden die Reliquien des sel. Abtes auf das feierlichste erhoben und gesetzmäßig recognosciert. Schon am Beginne des 18. Jahrhunderts hatte sich Cardinal de Mailly, Erzbischof von Reims, mit dem Gedanken getragen, ein feierliches Urtheil der Kirche über die Heiligkeit des Dieners Gottes zu erwirken. Es ereilte den Kirchenfürsten aber der Tod, bevor er sein frommes Vorhaben ausführen konnte. Die Angelegenheit ruhte. Erst 1889 ward auf die Bitte des Abtes von Igny dem Seligen durch ein Decret der Ritencongregation vom 24. Januar ausdrücklich die Ehre der Altäre zuerkannt, zuerst für das Kloster, in dem er gelebt, und dann für die ganze Diöcese Reims. Sein Fest wird am 19. August gefeiert[71]).

7. Von den Werken Guerricus', und er soll deren nicht wenige verfasst haben[72]), sind uns bis jetzt nur die Sermones per annum und ein kleiner Tractatus de languore animae amantis zugänglich gemacht.

Die Sermones vertheilen sich folgendermaßen auf die Festzeiten[73]): 5 für den Advent; 5 auf Weihnachten; 4 auf das Fest der Erscheinung des Herrn; 6 auf Mariä Lichtmess[74]); 2 für die

---

[70]) Nach der ‚Cistercienser-Chronik' 3 (Bregenz, Teutsch, 1891) S. 280 ist die Statistik des im J. 1886 zur Abtei erhobenen Klosters Igny folgende: Abt Augustin Marre, 5 Priester, 3 andere Choristen, 17 Conversen. [71]) Obige Daten sind entnommen Beller Pièces justificatives p. 349 ss. [72]) Folgende Schriften sollen der Feder G' entstammen: 1) Postillae fratris Guerrici super psalterium, 2) Commentarius in Evang. S. Matthaei, 3) Commentarius in epistolas S. Pauli, 4) Commentarius in epistolas canonicas, 5) Trithemius erwähnt auch einen Band Briefe. Vgl. de Visch, Foppens, Hist. lit. franç. etc. aaO., wo inbetreff einiger aus diesen Schriften auch die Bibliotheken angegeben werden, in welchen sich Manuscripte vorfinden sollen; Beller konnte nichts entdecken trotz des Nachforschens in verschiedenen besonders belgischen Bibliotheken. [73]) Die Sermones finden sich bei Migne, PL. 185, 11—214. Wir citieren dieselben hinfort in abgekürzter Form, zB. 1 Adv. 3 = sermo 1 de Adventu Domini n. 3. [74]) Die Echtheit der fünften unter diesen sechs Reden wird angezweifelt; Mabillon bemerkt dazu:

Fastenzeit; 4 auf das Fest des hl. Benedictus; 3 auf Mariä Verkündigung; 4 auf den Palmsonntag; 3 für Ostern; 1 für die Bitt-Tage; 1 auf Christi Himmelfahrt; 2 auf das Pfingstfest; 4 auf das Fest des hl. Johannes des Täufers; 3 auf das Fest der hl. Apostel Petrus und Paulus; 4 auf das Fest der Himmelfahrt und 2 auf das Fest der Geburt der seligsten Jungfrau; 1 auf Allerheiligen und der Sermo über die Worte Cantic. 8, 13. — Nach Janauschek[75]) stammt außerdem von unserem Seligen der 8. und 28. Sermo unter den Reden St. Bernhards de diversis. — Der kleine Tractatus de languore animae amantis wurde erst von Beller veröffentlicht nach einem Manuscript der Archive des Seminars von Dunes in Brügge[76]).

8. Was haben die Alten von diesen Reden gehalten? Man hat denselben großes Lob gespendet, und der Name Guerricus hatte darum bedeutenden Ruf. Man ehrte ihn nicht blos ob seiner Heiligkeit; aus seinen Reden erkannte man in ihm auch den Mann der Wissenschaft und salbungsvoller lieblicher Beredtsamkeit. Das hebt schon das Exordium magnum hervor[77]) und späterhin wurde dasselbe vielfach ausgesprochen. So nennt Trithemius den Seligen ingenio facilis, eloquio dulcis et compositus et ad persuadendum idoneus, non minus conversatione et regularis observantiae amore,

---

De hoc sermone dubitat Horstius, an sit Guerrici, tum quod desideretur in manuscripto Coloniensi, qui ipsius sermones continet, *tum quod Guerrici stylus pressior et nervosior videatur*. Und dieser zweite Grund springt in die Augen, wenn man den Sermo auch nur oberflächlich liest; die Sprache in demselben hat bei weitem nicht das Gedrängte und Markige der Diction G.'. Hist. lit. franç. (12, 452) gibt diesen Grund gerade verkehrt an: Des six qui ont pour objet la Purification de Marie Horstius doute que le pénultième appartienne à Guerric . . *parce que le style en est plus nerveux et plus serré que les autres productions oratoires de cet auteur.* Die Biograph. nat. belge schreibt den Irrthum Wort für Wort nach.

[75]) Xenia Bernardina, P. IV pag. II. Aus denselben Sermones de diversis wird auch die 71. 73. 76. 79. Rede oder besser Skizze (denn es sind, wie Mabillon sagt, potius sermonum compendia quam justi sermones) dem G. zugeschrieben. Vgl. Mabillon, Praef. in tom. III opp. S. Bern. n. XXIX. [76]) AaO. chap. 14 und Pièces justificatives p. 337—347. [77]) 3, c. 7. 8.

quam scientia scripturarum insignis[78]). Andere haben die Reden als vere aureos mellitosque bezeichnet[79]). Nach dem Urtheil Mabillons sind sie beinahe gleichwertig mit denen Bernhards[80]).

9. Was zunächst die Wissenschaft des Seligen betrifft,[81]) so fällt vor allem auf seine große Kenntnis der hl. Schrift, der er zumeist seine Gedanken entnimmt, und die Leichtigkeit, mit welcher er dunklere Stellen derselben durch kurze, lichtvolle Erklärung erschließt oder durch Zusammenstellung gegenseitig beleuchtet[82]). Diesen Punkt hebt mit Recht Costerus besonders hervor[83]).

Aber auch die humanistische, philosophische und theologische Bildung Guerricus' verräth sich in seinen Reden deutlich genug; wenngleich es vorzüglich ‚der Geist christlicher Demuth und Einfalt' ist[84]), welcher seine Predigten durchzieht, und der Selige auch nicht die leiseste Spur einer Ostentation mit seinem Wissen kundgibt. Sein

[78]) De script. eccl. l. c. — Auch Molanus hebt seine Wissenschaft hervor, (oben S. 7); Wio nennt ihn einen ‚Gelehrten'; Johannes Costerus schreibt in seiner sehr geschätzten (vgl. Hist. lit. franç. aaO.) Ausgabe der Reden des Seligen (Antwerpen 1546): Tanta vero *ingenii et puritate et acumine* praeditus fuit, ut quidquid in divinis litteris implexius ac nodosius reperisset, levi admodum negotio perrumpens, abditos atque arcanos scripturae sensus in lucem proferret, ut hoc uno plane nobis testatum fecerit, se a Sponso in cellam inductum fuisse vinariam, atque de sapientiae divinae cratere pleno haustu bibisse, cujus ex ore tantum nectaris ac mellis promanavit. [79]) Labbé in Bellarmins Script. eccles. l. c. Combéfis, welcher die Reden, nach den Materien geordnet, in seine Bibliotheca concionatoria aufnahm. Alexander Natalis (aaO.). nennt sie sermones piissimos et elegantissimos. [80]) Bernardinis stylo et pietate affines (Praef. in tom. V et VI Opp. s. Bern. n. II). Vgl. oben S. 2. Aehnlich urtheilt Ceillier aaO. — Von dem Ansehen, in welchem diese Reden in den früheren Jahrhunderten gestanden, geben Zeugnis die vielen gegenwärtig noch vorhandenen (vgl. Beller chap. 9 p. 195[2]) Manuscripte derselben und die zahlreichen Druckausgaben, deren erste auf Befehl des Königs Franz I durch de Gaigny, ‚Kanzler der Kirche von Paris', im Jahre 1539 veranstaltet wurde. Vgl. Hist. lit. franç. oder Biogr. nat. belg. aaO. [81]) Die Parabel des Herrn vom ungestümen Freund anwendend, fordert G. drei Vorbedingungen zur Erlangung der für die Verkündigung des Wortes Gottes nothwendigen Wissenschaft: . . scientes, quia doctrinam non sola *vitae* meretur *innocentia*, qua amici efficimur, sine *assiduitate studii* et *instantia precis*, qua importuni videamur. (Serm. in Rogat. n. 2.) [82]) Siehe einige Beispiele unten. [83]) Oben, Anm. 78. [84]) Exord. 3, 8.

Latein ist, ähnlich dem des hl. Bernhard, gefällig, im Wort- und Satzgefüge wirklich elegant[85]); er handhabt dasselbe mit großer Leichtigkeit[86]). Seine Vertrautheit mit römischen Schriftstellern mag man daraus abnehmen, daß ihm Aussprüche derselben unwillkürlich in die Rede fließen[87]). Die Kenntnis der alten Philosophie, speciell der des Plato und Aristoteles, besonders aber seine gediegene theologische Bildung zeigt sich an verschiedenen Stellen. So spricht er sich gegen die Lehre Platos von der Präexistenz der menschlichen Seelen aus[88]); ein andermal deutet er die aristotelisch-scholastische Lehre von der successiven Animation des menschlichen Fötus an[89]); und über die Eigenthümlichkeit des intellectuellen Erkennens im Menschen redet er so, wie die Scholastik darüber gedacht hat[90]). Auch Ausdrücke der Schule begegnen uns hin und wieder in seinen Reden[91]). Besonders erkennt man aus der großen

---

[85]) Vgl. über das Latein der Prediger jener Zeit Bourgain, aaO. S. 193 ff. [86]) Wie St. Bernhard seine Predigten vor den Mitbrüdern in lateinischer Sprache gehalten (vgl. Mabillon, Praef. in Bern. Opp. tom. 3 n. VIII—XIV; nach Xenia Bernard. 1 fasc. 1 pag. II zweifelt heutzutage niemand mehr darüber), so hat sich auch unser Seliger der lateinischen Sprache bedient; die meisten der von Mabillon und in den Xenia angeführten Gründe gelten auch in Rücksicht auf die Reden G'. Für die Conversen wurden jeden Sonntag Vorträge in ihrer Muttersprache gehalten (Mabillon, aaO. XII). Uebrigens war damals selbst vielen Laien das Lateinische geläufig und fanden sich unter den Laienbrüdern (Conversen) des Cist.-Ordens in jenen ersten Zeiten häufig vornehme und wissenschaftlich gebildete Männer. (Vgl. Janauschek, Origg. Cist. I pag. VII).
[87]) So citiert er Terentius (3 Bened. 6,) Horatius (2 Pentec. 4) Vergilius (3 Apost. Petri et Pauli 2). — 1 Nat. B. M. 3 entnimmt er der Naturgeschichte — jener Zeit freilich — einen Vergleich. Vgl. auch 2 Bened. 7. [88]) Siehe den Text unten, Anm. 213. [89]) 1 Joann. Bapt. 1. [90]) 3 Apostol. 3. . Illius enim rei, quam (anima) cogitat, umbram sibi format. Quamquam de divinis satis dubia umbra est, quantumcunque cogitationis exacuatur acies: aut certe non umbra ipsius rei, sed aliud pro illa est, nisi cum aspiret dies ille (aeternitatis).
[91]) ZB. 8 inter serm. de div. S. Bern. 2 sagt er, die Parabel vom verlorenen Sohne erklärend, vom Menschen, der Sünde thut: Tunc jam in longinquam vere proficiscitur regionem; quoniam ab eo qui summe et singulariter est, nihil longius eo quod nullo modo est, nihilque remotum magis ab eo, a quo et per quem et in quo sunt omnia, quam peccatum quod nihil est inter omnia. — 1 Apost. P. et P. 1: Ego sum lux mundi (Jo. 8, 12), lux ex divinitate, candelabrum ex humanitate. Et ipsum totum aureum, non auratum; quia sive divinitas sive sapientia sive charitas auro significetur, haec omnia Christus non per participationem sed per substantiam.

Klarheit und Präcision, mit welcher er die Lehren des Glaubens in knapper Kürze auseinanderzusetzen weiß[92]), den geschulten Theologen.

10. Auch in der Beredtsamkeit ist Guerricus Schüler des hl. Bernhard; diesen gottbegnadigten Verkünder des Wortes Gottes hat er sich zum Vorbild genommen, und wenn er den Meister auch nicht erreichte, — seine Sermones geben Zeugnis, daß er in der Schule des Doctor mellifluus weit vorangeschritten.

Man hat den hl. Bernhard von jeher mit der Honigbiene verglichen[93]). Der Vergleich gründet sich hauptsächlich auf die große Anmuth und Lieblichkeit, auf die ansprechende Herzlichkeit und süße Salbung der Reden und Werke Bernhards. Und in dieser Rücksicht ist der Schüler dem Lehrer ziemlich nahe gekommen: Guerricus' Sprache ist für gewöhnlich gedrängt und doch klar und bezeichnend; oft stellen sich wie von selbst sinnige Wortspiele ein. Das enge, knappe sprachliche Gewand umschließt aber volle, körnige, oft neue und tiefe Gedanken. Die Darstellung ist im Ton und Geist und vielfach auch im Wort der hl. Schrift gehalten und darum meist von plastischer Anschaulichkeit, oft von echt oratorischer Fülle; sie bewegt sich gern in Gegensätzen. Seine Beweisführung ist schlagend und

---

[92]) Z. B. 3 Nat. Dom. 2. Sic utique se exinanivit, ut in seipso nihil prorsus minuerit, aut mutaverit; nec alia esse potuit naturae immutabilis exinanitio, quam naturae nostrae, quae terra inanis et vacua est, assumptio. — 2. Annunt. 1. Firmissime tenet et nullatenus dubitat Ecclesia, carnem Christi non prius conceptam quam a Verbo susceptam; sed ipsum Verbum Dei carnis acceptione conceptum, carnemque Verbi incarnatione conceptam. — 1 Bened. 6. Signanter circumspicere (Eccli. 14, 22) Deus dicitur, qui omnia tam praeterita quam futura habet praesentia, ut nec ista respiciat nec illa prospiciat, sed similiter, quia simpliciter, cuncta circumspiciat, sitque illa aeternitas velut punctum, omnium media temporalium, cujus immobili simplicitati semper aequaliter praesens est circuitus et rota temporum. 2 Nat. B. M. 5: Caritas Deus est, ac per hoc summa pulchritudo. Vgl. auch 1 Nat. Dni 1; 3 Annunt. 6.

[93]) Schon Ernaldus, der Verfasser des zweiten Buches der ersten Vita s. Bern. sagt (n. 51 bei Migne 185, 298): Dictabat Vir Dei, et nonnunquam scribebat in tabulis cereis, *mella (ceris) restituens et quidem gratiora prioribus.* — Ueber die charakteristische Eigenthümlichkeit der Beredtsamkeit Bernhards vgl. Weissenbach, De eloquentia Patrum, l. 2 dissert. 13 c. 2.

solid. Vor allem herrscht in den Reden warmes, tiefes religiöses Gefühl: Guerricus redet die Herzenssprache eines Heiligen[94]). — In anderer Beziehung steht Guerricus seinem Meister ferner. Bernhard ist voll Jugendfrische und Leben; er wendet sich in lebendiger Unmittelbarkeit an seine Zuhörer. Aus seinen Werken spricht ein Feuergeist; wenn Bernhard warnt, schreckt, droht, straft, so brennt sein Wort wie eine Fackel (Eccli. 48, 1), verwundet und schneidet tief ein. So gleicht Bernard auch hierin der kriegerischen, mit scharfem Stachel ausgerüsteten Biene. Bei Guerricus aber zeigt sich mehr der ruhige Ernst und die Bedächtigkeit des Alters; er schlägt selten einen lebhafteren Ton der Mittheilung an, seine Reden haben mehr den Charakter der Betrachtung[95]). Der Affect ist von sanfter Innigkeit; nicht brennend Feuer, sondern milde Wärme.

Die homiletische Methode in seinen Vorträgen gibt der Selige selbst an, wenn er sagt: Sed neque hoc solet mihi

---

[94]) Als Beispiele, in denen sich die genannten Vorzüge mehr oder weniger zeigen, können die in der ‚Charakteristik seiner Reden' angeführten Stellen aus G' Sermones gelten. — Hier nur weniges: 3 Nativ. Dni 4: Judaeis Salvator ideo viluit quia misericors esse voluit. — Quaeritis, sagt er 2 Purif. B. M. 2 zu den Juden, qui eruat de servitute Romanorum, non quaeritis, qui eruat de captivitate vitiorum, darum glaubt ihr an den Heiland nicht. Vgl. auch die schneidige Beweisführung gegen die Juden in 3 Nativ. Dni 3 und 3 Annunt. 1 2; an der letzten Stelle läßt er den Propheten Isaias zum Volke der Juden sprechen: Numquid parum est vobis molestos esse hominibus, mihi et aliis prophetis, *immo universo generi hominum*, quia molesti estis et Deo meo? etc. — 3 Adv. 2: Deduc me in via aeterna (Ps. 138, 24), id est Christo, qui via est, per quam itur, et aeternitas, ad quam pervenitur; via immaculata, mansio beata. — 1 Pentec. 3: O bone Jesu . . quanto beatiores facis pauperes tuos ipsa paupertate tua, quam mundus facere possit sua quantalibet affluentia, ubi quidquid affluit, defluit sibique inhaerentem pereffluere facit! — In solemn. Omn. SS. 4: Avarus quo plura possidet, pluribus eget. Quamquam nil minus habeat, quam quod habere se putat: cum habeatur, non habeat, servus pecuniae mancipium avaritiae cultorque crumenae, idololatra detestandus, cui nummus est Deus. Pulchre autem iam nunc quoque vindicat in peccatores iustitia divina, res ipsas quas amant convertens eis in tormenta et vitia faciens esse supplicia. Pecunia enim, quae iustum amplius iustificat, et verius ditat dispensata, vel semel data; avarum cruciat servata, prodigum polluit profligata. Siehe auch 1 Pentec. 1 und anderswo. [95]) Siehe unten S. 87 zwei Gründe, warum etwa der virtuelle Dialog mit den Zuhörern in den Reden G' wenig zur Geltung kommt.

propositum esse, ut Scripturam unde sermonem ordior exponam; sed ut de ipsa et secundum ipsam sermonem debitum suo diei persolvam[96]). Das nächste Ziel, das er in seinen Reden verfolgt, ist nicht die erbauliche Erklärung eines Abschnittes der hl. Schrift, und darum können seine Vorträge nicht als Homilien in der engeren Bedeutung dieses Wortes bezeichnet werden[97]). Der Selige pflegt einen Schrifttext an die Spitze seiner Vorträge zu stellen; durch Verwertung des Wortsinnes, durch allegorische oder moralische Deutung der Schriftstelle erhebt er das Predigtthema, welches mit dem Geiste der Festzeit in gutem Einklang steht. Die Worte oder Theile des hl. Textes bilden dann oft auch die Eintheilung des Sermo, sie sind der Rahmen, in welchen Guerricus die zum Gegenstand gehörigen Gedanken in reicher Fülle und Mannigfaltigkeit einwebt[98]). Seltene Ausnahmen abgerechnet, sind seine Vorträge gut, mit psychologischer Planmäßigkeit disponiert. Guerricus pflegt sich auch sehr kurz zu fassen; in

---

[96]) 3 Apost. 1. [97]) Wenn in Hist. lit. franç. 12, 453 der Sermo in Rogationibus eine Art Homilie genannt wird, so wird der Begriff Homilie weiter gefasst. Vgl. Prof. Keppler, Die Lehre von der Homilie (Der kath. Seelsorger, 1892, 53 ff.). — Manche Sermones kommen der eigentlichen Homilie allerdings sehr nahe, zB. die drei Reden auf das Fest der Apostelfürsten. [98]) G. kündigt die Eintheilung manchmal an; zB. 4 Nativ. Dni. ohne weiteren Eingang: Ecce iam venit plenitudo temporis (Gal. 4, 4). Plenitudo ista temporis apud Paulum accipitur, seu propter abundantiam gratiae, seu propter adimpletionem praecedentis prophetiae, seu propter pleniorem aetatem fidei adultae. De singulis videamus. — 4 Epiph.; diesem Sermo liegt kein Schrifttext zugrunde; wir geben den ganzen Eingang: Secunda nobis hodie, fratres, nativitas celebratur, quae de illa prima nativitate, tanquam de causa effectus, consequenter nata videtur. Illa siquidem, quam usque hodie celebravimus, nativitas Christi est: ista, quam hodie celebramus, nativitas nostra est. In illa namque Christus natus est, in ista Christianitas nata est. Cum enim tria sint, quae nos faciunt Christianos, fides, baptismus et altaris participatio; hodierna dies fidem nobis initiavit, baptisma consecravit, ac mensae coelestis miracula praeformavit. Quomodo sane prima gentium illuminatio fidem nobis initiaverit; quomodo Christus baptizatus baptisma nostrum consecraverit; qualiter illa conversio aquae in vinum mutationem rerum in convivio mensae dominicae praeostenderit, nequaquam iam opus est, ut doceamus: sed illud arbitror operae pretium, ut nosmetipsos commoneamus, *ne fides in nobis a suis degeneret initiis; ne vacuetur in nobis gratia baptismatis; ne cedat nobis in iudicium participatio calicis Christi.* Er führt dann blos die zwei ersten Punkte aus.

dieser Rücksicht macht er im Sermo für die Bittwoche die launige Bemerkung: Sed quoniam vitio ducitur longa et varia epulatio, nos finem dabimus lectioni.

Charakteristik der Sermones.

11. Auf die charakteristische Eigenschaft der Reden des sel. Guerricus weist das Exord. magn. Cist. hin, wenn es seine Vorträge wahrhaft geistliche nennt[99]). Damit ist das Wesen derselben und ihr homiletischer Wert gekennzeichnet.

Zunächst haben wir den Begriff geistlich zu bestimmen, wie er von den Reden des seligen Abtes von Igny ausgesagt wird. Wer durch das Wort Wahrheiten der übernatürlichen Offenbarung zu dem Zwecke darstellt, um dadurch geistliches Leben zu wecken und zu fördern, hält einen geistlichen Vortrag. Geistliches Leben aber nennen wir nicht das natürlich geistige, sondern das übernatürlich geistige Leben, das Leben aus der Gnade Gottes und dem Glauben, das christliche Leben. Es ist darum jeder Vortrag der christlichen Lehre, im Dienste und nach der Absicht der Kirche gehalten, ein geistlicher Vortrag. Indes oft versteht man unter ‚geistlichem Leben' eine gewisse Fülle und Vollendung des christlichen Lebens, ein Leben, das über die Grenze der Gebote Gottes hinausgreift ins Gebiet der Uebergebür und des bloßen Rathes; das Leben oder wenigstens das ernste Streben nach christlicher Vollkommenheit, nach Heiligkeit. — Der Weckung und Förderung dieses Strebens und Lebens nun dienen die Vorträge des seligen Abtes an seine ihm untergebenen Mönche in nicht gewöhnlichem Maße, und darum sind sie ‚wahrhaft geistliche'.

Um dieses Urtheil zu erhärten, halten wir kurzen Einblick in die Sermones.

---

[99]) 3, 7: luculentissimi atque discretissimi et *vere spirituales sermones*. Die Fülle an Lehrgehalt, welche hier G'. Vorträgen zugeschrieben wird, bezieht sich zumeist auf das ‚geistliche Leben'; und die große Discretion in denselben bildet eines jener Momente, durch welche Vorträge zu wahrhaft geistlichen werden. Im Verlaufe unserer Abhandlung wird man zur Genüge ersehen, mit welchem Rechte das ‚Heldenbuch' des Cist.-Ordens diese beiden Vorzüge den Sermones des Abtes von Igny beilegt.

12. Als Vorbild der Vollkommenheit stellt der Selige nicht die blendende, für die Schwäche unserer Augen unfassbare Vollkommenheit der Gottheit dar, — ,wer hätte auch ein so gesundes Auge, daß es sich nicht umflorte bei dem Versuch, in jene unsichtbare Sonne zu blicken'[100]), — auch nicht die leblose Tugend in abstracten Vorschriften; als Muster der Heiligkeit führt er seinen Brüdern vor die ,leib- und menschgewordene Tugend, Christum den Herrn, der als verkörperte Tugend vor uns steht und durch den Zauber und die Großartigkeit seiner holdseligen und majestätischen Erscheinung uns ergreift und mit sich reißt'[101]). Der Gottmensch ist das lichte Ideal für Verstand und Herz des Menschen[102]), denn in ihm ist das ewige unsichtbare Licht durch die Wolke einer wahren Menschennatur gemäßigt und sichtbar, und so dem unvollkommenen, an die Sinnlichkeit gebundenen Erkennen des Menschen zugänglich geworden[103]). So hat es nämlich die Weisheit Gottes, ,der in allweg dem Unvermögen unseres Geistes zu Hilfe kommen wollte', geordnet, ,daß, wie durch die Sinnlichkeit der Tod in die Seele gedrungen, so auch durch die Sinne das Leben in das Herz zurückkehrte'[104]).

Der Heiland Jesus Christus soll also für die christliche Seele das Ziel all ihres Strebens sein; in der Hingabe ihrer Liebe und ihres Herzens an den Herrn findet sie ihre Vollkommenheit, darum auch ihre Ruhe und Seligkeit. Diese Wahrheit findet schönen Ausdruck in dem ganz dramatisch gehaltenen Tractatus de languore animae amantis. Wir wollen hier die kurze Abhandlung skizzieren.

---

[100]) 2 Epiph. 6; ähnlich 2 Nat. B. M. 2. [101]) Meschler, das Leben unseres Herrn Jesu Christi, des Sohnes Gottes 1[3], VII. [102]) 1 Nativ. Dni 4. [103]) 2 Epiph. 1.; 3 Nativ. Dni 3: Sed te, perfide (Judaee), scandalizat, quod ad pietatem aedificare debuerat, quod scilicet Deus absconditus et homo oculis adhibitus est *tanquam lutum ex sputo, quod ad videndum Deum coecum illuminaret.* [104]) 5 Nativ. Dni 1: Deus per omnia volens satisfacere tarditati nostrae, Verbum suum, quod prius fecerat audibile, hodie fecit nobis etiam visibile, immo et tractabile; . . alias autem invenies, quod non solum visibile et tractabile, sed etiam gustabile et adorabile nobis Verbum Dei factum sit: quippe quod per omnes vias sensuum aditum sibi ad animam quaesierit; quatenus sicut per sensus mors intraverat, sic per eosdem rediret et vita.

Guerricus hebt mit der Stelle des hohen Liedes (4, 9) an: ‚Du hast verwundet mein Herz, meine Schwester Braut, hast verwundet mein Herz mit einem deiner Augen‘. — Die Schwester Braut ist die christliche Seele, welche inniges Verlangen nach der Anschauung des Königs der Ewigkeit trägt. Sie braucht zwei Augen: das Aug' der Erkenntnis und das Aug' der Liebe; das erste gleicht der leuchtenden Flamme, das zweite dem brennenden Feuer[105]). Mit dem Flammenauge sucht und wählt sie, wem ihre Liebe sich weihen soll; durch die Blicke des Feuerauges verwundet sie wie mit Pfeilen das Herz des Geliebten.

Die Seele betrachtet also mit dem Auge der Erkenntnis sich selbst und wird ihren Adel inne; sie gewahrt, wie sie die Züge des Dreieinigen selber in sich trage: Kraft, Weisheit und Liebe. Die Liebe ist der Grundzug ihres Wesens, die Krone der übrigen Vorzüge und Kräfte; der Liebe müssen alle andern dienen. Daher muss es für die Seele die eifrigste Sorge sein, nur einem Würdigen ihr Herz zu schenken. Sie sendet daher das Auge der Erkenntnis durch die Sinne des Leibes in die sichtbare Schöpfung hinaus mit dem Auftrag emsig zu forschen, ob sich jemand fände, dem sie ihre Liebe schenken könnte, ohne ihrem Adel etwas zu vergeben. Rasch durcheilt der treue Bote die Welt, kehrt aber zur Herrin zurück mit der traurigen Botschaft: Alles unter der Sonne ist Eitelkeit und Geistesplage und Vergänglichkeit, nichts dir ebenbürtig; dir, dem adeligen, unvergänglichen Wesen, das gezeichnet ist mit dem Bilde der Gottheit. Die Seele seufzt aus gepresstem Herzen auf und fällt vor übermäßiger Trauer aufs Schmerzenslager. Rasch verbreitet sich die Kunde davon im ganzen Haushalt; die Tugendfamilie kommt eilig herbei und findet ihre Herrin vor Leid beinahe verzehrt. Zuerst tritt die Ratio, klüger wie es scheint als die andern, hinzu und fragt um den Grund des ‚unvernünftigen Schmerzes‘. Weil die Herrin keine Antwort gibt, wendet sich die Ratio an die Cognitio, welche dann ganz treuherzig von ihrer erfolglosen Gesandtschaft erzählt. Darauf weist die Fides die Seele auf die himmlischen Freuden hin, und auf eine Gegenrede der Spes führt sie ihren Trostgrund weiter aus. Ueber dem Gespräche der Tugenden erwacht die Herrin endlich aus dem betäubenden Schmerz und sagt: ‚Ihr alle seid leidige Trösterinnen; lasset mich allein bitterlich weinen‘. Voll Mitleid nähert sich ihr nun die Sapientia und bittet die Seele, vertrauensvoll ihr das Leid zu klagen; ihr Rath hätte ja oft schon geholfen. Durch diese treue Liebe gerührt, schüttet die Herrin ihr Herz aus. Die Sapientia antwortet: Da du vor Liebe krank, so frage die Caritas um Rath[106]). Die Caritas weist dann die Seele von der

[105]) De his dicitur in Apocalypsi: Oculi eius flamma ignis. Per flammam designatur cognitio, quoniam sicut flamma tenebras illuminat et rebus omnibus proprias formas distribuit, et bonum a malo, verum a falso separat et discernit. Per ignem proprie notatur dilectio, quoniam sicut ignis carbones mortuos vivificat, sic vera dilectio mortuos in peccatis per vitae renovationem vivificare et accendere consuevit.

[106]) Das Folgende geben wir hier wörtlich: Vocata ergo statim advenit caritas, cognitaque causa cur vocata esset, sic ait: In me sit quaeso, haec iniquitas, si tamen, ut videtur aliquibus, dici debet

Erde zum Himmel; dort solle sie den Geliebten ihres Herzens suchen, im Gottmenschen Jesus Christus. Diese schickt nun voll freudiger Hoffnung die

---

iniquitas. Ego enim feci et ego feram, tantummodo si acquieveris consiliis meis et quidquid tibi dixero facias. Et illa: Paratum cor meum, paratum cor meum, tuum est imperare, nostrum est quidquid dixeris exequi per affectum. Ad hoc caritas: Quoniam, ut ipsa testaris, in terris invenire non potes, quid diligas, et sine amore vivere non potes, quaerendum nobis est, an forte aliquid in coelis inveniamus, unde tuae possimus satisfacere voluntati. Sed quia scriptum est: In angelis suis Deus reperit pravitatem, non mihi videtur sanum, ut in illis spem tuam ponas, qui cum sint creaturae, sicut et tu, nihil habent nisi quod a summo omnium perceperunt. Cum autem rursus scriptum sit: Qui scrutator est majestatis, opprimetur a gloria, temerarium videtur forte alicui, si absque mediatore excellentiam majestatis divinae adire praesumeret, vel ad amoris illius sublimes delicias anhelare. Est enim mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus super angelos exaltatus in dextera Dei sedens, tanto melior angelis effectus, quanto prae illis nomen filii haereditavit. Huic ergo tanquam mediatori fideli amorem tuum confidenter committe. Quoniam ipse prior dilexit te multo magis et affectuosius nunc diligit diligentem. Ad hoc anima ultra quod credi potest exultans prae gaudio dixit illi: Tu es enim illa virtus praepotens et ineffabilis, quae ipsum, de quo nobis est sermo, carnem sumere et crucem subire fecisti et in ipsa cruce opprobria sustinere. Et caritas: Mittendus est nuntius fidelis ad eum, qui noverit sapienter pietatis eius visceribus, quae prae amore eius pateris, indicare. Quis ergo ibit nobis? Et prosiliens in medium nuntius fidelis expeditusque ad currendum, sacra oratio, dixit: Si volueritis venire mecum, ibo quocunque miserit me domina mea. Et caritas: Ibo quidem tecum, sed hac vice nomini tuo non ascribetur victoria. Dicit eis anima: Quoniam vobis convenit, ut legationem istam pariter velitis facere, ne moremini ulterius, et si inveneritis dilectum, nuntiate ei, quod amore langueo. Assumit ergo iacula sua caritas, scil[?] iacula ignita desideriorum, ut si ad excelsum illius gigantis solium attingere non poterit saltem ipsum de longe iaculetur. Sciens etiam oratio, quod per terram australem sibi sit transeundum, timens ne in via siti deficiat, assumit secum vas aquae, abundantiam scil[?] lacrymarum. Transeuntes itaque huius mundi vastam solitudinem, tandem ad civitatem ubi rex habitabat pervenerunt. Videns autem oratio gloriam civitatis illius audiensque suaves melodias angelorum, non habebat ultra spiritum et deficiens prae admiratione portam civitatis non poterat intrare; at vero caritas videns sociam suam defecisse, civitatem sibi notam audacter ingreditur pertransiensque universos ordines assistentium, paululum cum pertransisset eos, invenit quem quaerebat, vidensque eum in solio gloriae suae residentem extraxit silenter unum de iaculis suis et traxit in eum. Tunc ille sentiens

Caritas und Oratio als Liebesboten an den Herrn. Angekommen vor dem Glorienthron des Königs, sendet die Caritas Pfeile glühender Liebesbegierden in des Königs Brust und verwundet sein Herz. Und aus dem Herzen Jesu quellen Tropfen der süßesten Wonne und erfüllen die Seele mit unnennbarem Entzücken.

13. Wenn die Seele in liebender Hingabe an Christus so aufgegangen ist, daß sie sich selber ganz vergißt und nur für ihn und sein Reich lebt, wenn sie in Jesu ihr volles Genügen und ihre einzige Freude findet, wenn ihr der Gedanke, daß der Herr bereits in seine Glorie eingegangen, alle eigene Drangsal überreich aufwiegt, dann hat sie die Vollendung der Liebe und damit die Vollkommenheit erreicht[107]). Daß der Heiland diese reine erhabene Gesinnung ins Herz der Menschen lege und so das ‚Reich seiner schönen Liebe' in der Welt aufrichte, darum bittet der Selige am Schlusse seiner zweiten Rede auf das Fest Mariä Geburt.

14. Die Herrlichkeit des Vorbildes. Um seine Brüder zur Nachfolge des Herrn zu begeistern, sucht Guerricus zunächst die Erkenntnis und Wertschätzung der großen Herrlichkeit des Herrn in ihnen zu nähren. Er bemüht sich, sie inne werden zu lassen, wie erhaben und beglückend es ist, dem Heiland anzuhangen.

Das Hauptmittel dafür ist der warme Ausdruck seiner eigenen tiefen Bewunderung, und der zarten innigen Liebe, die in seinem Herzen für Christus glüht. Seine Seele ist ganz durchdrungen vom Lichte der Erkenntnis des Herrn und der Salbung seiner

---

ictum iaculi; quis, inquit, me tetigit? Cum autem astantes hac permoti novitate miraculi mirarentur, volens rex praestare fiduciam ei, qui se tetigerat, ait: Tetigit me aliquis. Caritas autem in his verbis maiori accepta fiducia alterum extraxit iaculum, trahensque impetu vehementi regis aeterni viscera tam suaviter pertransiit, ut usque ad cor regis iaculum perveniret. Nec extraxit sagittam sed in corde regis illam ubi percusserat dereliquit. Tunc demum aperiens rex quid sentiret ait: Vulnerasti cor meum soror mea sponsa in uno oculorum tuorum. Sicut ante de vulneribus sanguis et alter liquor profluxit, sic ab hoc vulnere stillae dulcedinis et voluptatis profluentes animam, quae in lectulo collocata languens amore adventum nuntiorum exspectabat, sic iubilaverunt, ut oblita quidquid ante passa fuerat, nil agere poterat, quam collatae dulcedini congaudere. Dann folgen noch einige kurze Bemerkungen.

[107]) 1 Resurr. 5: In hoc sane noveris, quod spiritus plane in Christo revixerit, si quod sequitur ex sententia dixerit. Sufficit mihi

Liebe, und dieser Gehalt strömt in seinen Reden aus. Sein Wort über den Herrn ist daher reich, warm, voll tiefer Begeisterung[108]); der Name des Erlösers kommt kaum über seine Lippen ohne begleitende Ehrennamen als ebensoviele Zeugen seiner Hochschätzung und Liebe[109]). Sein Herz ergießt sich oft während der Predigt in Affecten gegen den Herrn[110]), in innigen Gebeten zu seiner göttlichen Person[111]), und gewöhnlich schließt er die Sermones mit einem warmen Aufblick zum Herrn.

15. Guerricus gibt sich dann redlich Mühe, die Vorzüge und den Liebreiz des Herrn möglichst wirksam zu zeichnen. Darum muss ihm erstens die ganze Schöpfung, die natürliche und übernatürliche, ihre Lichter leihen[112]), um die Herrlichkeit des Heilandes zu illustrieren. —

---

si Jesus vivit. Si vivit, vivo, cum de ipso pendeat anima mea, immo ipse sit vita mea, ipse sufficientia mea. Quid enim mihi deesse poterit, si Jesus vivit? Immo desint omnia alia mihi, nihil interest mea, dummodo Jesus vivat. Ipse ergo, si placet ei, desit mihi: sufficit mihi, dummodo vivat ipse vel sibi. Cum sic amor Christi totum absorbuerit affectum hominis, ut negligens et immemor sui nonnisi Jesum Christum et ea quae sunt Jesu Christi sentiat, tunc demum, ut arbitror, perfecta est in eo caritas. Vgl. Libell. Exercit. spir. hebd. 4 Contempl. 1 praelud. 3, wo der hl. Ignatius den Exercitanten um eben diesen castissimus affectus bitten läßt.

[108]) Vgl. die Reden für Weihnachten und den Palmsonntag; 2 Nat. B. M. etc. [109]) Z. B. Florebit in aeternum ante Dominum, florem de flore, natum Virginem, virginis filium, Sponsum et coronam virginum etc. 1. Nat. B. M. 5. Vgl. 1 Adv. 4 etc. Christo si infinita nomina paupertas humani sensus et sermonis pro similitudine commodaverit, rei tamen implere significationem non poterit, sagt G. 2 Annunt. 3. [110]) Z. B. 2 Adv. 2; 1 Nativ. Dni 4; 1 Resurr. 5. u. a. [111]) Z. B. 2 Nat. B. M. 5 1 Palm. 3 (unten Anm. 135). [112]) Dieses Leihen ist thatsächlich ein Zurückerstatten. Denn was zunächst die übernatürliche Schöpfung, d. h. die gesammte Geschichte des Reiches Gottes auf Erden betrifft, so ist es eine Wahrheit, die den hl. Vätern sehr geläufig ist, ‚daß das ganze alte Testament von der einen Seite und die ganze Geschichte der Kirche von der andern wesentlich vor allem diese Bestimmung hat, die Offenbarung Gottes durch Jesus Christus zu vermitteln, dieselbe vorzubereiten, zu ergänzen und zu vollenden'. Darum tritt in der ganzen Offenbarung ‚wie aus tausend Spiegeln, dunkler oder heller', uns das Bild des Heilandes entgegen. Vgl. Jungmann, Theorie der geistlichen Beredtsamkeit, 1² n. 120. Es sind also die Lichter, die Vollkommenheiten der Kirche Gottes im alten wie im neuen Bunde, thatsächlich erborgte Ausstrahlungen des menschgewordenen Lichtes der Welt. Dasselbe lehren große Theologen rücksichtlich der natürlichen Schöpfung:

Die Natur zB. gibt dem Herrn Zeugnis für seine jungfräuliche Geburt: Quaeris quomodo Virginitas genuit Salvatorem? Sicut flos vitis odorem (Eccli 24, 23). Si corruptum inveneris florem, pro eo quod dedit odorem, violatum crede pudorem, quia edidit Salvatorem[113]). Die großen Gestalten des alten und neuen Testamentes, Joseph, Job, Simeon, Petrus und Paulus usw., dienen ihm dazu, die Gestalt des Herrn wirkungsreicher hervortreten zu lassen[114]). Besonders ist es der hl. Johannes Baptista, dessen Größe und Heiligkeit, dessen strenge Buße und tiefe Demuth er mit sichtlicher Begeisterung preist, damit aus der ‚Leuchte auf das Licht', aus dem ‚Morgenstern auf den Glanz der Sonne', ‚aus der Größe des Vorläufers auf die unvergleichliche Größe des Allerhöchsten' klar könne geschlossen werden[115]).

Wie es bei einem Schüler des hl. Bernhard wohl nicht anders zu erwarten steht, trägt Guerricus eine gar zarte Andacht zu Maria im Herzen und athmet sie aus in seinen Reden. Wie den Namen des Herrn, so pflegt seine Liebe auch den Namen der Mutter des Herrn mit verschiedenen Ehrentiteln zu umwinden[116]). Wie zum Heiland, so richtet er auch zu Maria rührend kindliche Gebete[117]). In seiner Andacht zur ‚Mutter Christi und der Christen Mutter'[118])

Alle Wesen der Natur seien blos theilweise Abbilder des Wesens, und Träger eines Theiles der Herrlichkeit des Gottmenschen. Vgl. **Hurter**, Comp. Theol. dogm. 2[7], p. 385[3].

[113]) 1 Nat. B. M. 1 und 3. [114]) 1 Resurr.; 3 Palm. 2; 1 2 3 de Purif. B. M.; 1 Apostol. — 2 Epiph. 7. sagt er: Rectissima via est inveniendi Jesum, si praecedentium patrum sequamur lumen praevium. [115]) 3 Joann. Bapt. 2. [116]) Maria ist tota miraculum, magistra totius veritatis, mater intemerata, mater intacta, regina mater, virgo et martyr etc. 3 Annunt. 4; 4 Ass. 3; 4 Purif. 1; 1 Annunt. 3 4. etc. [117]) zB. 4 Ass. schließt er: O Mater misericordiae, saturare gloria Filii tui et dimitte reliquias tuas parvulis tuis. Tu jam ad mensam Domina, nos sub mensa catelli. Sicut oculi ancillae in manibus dominae suae, ita familia haec famelica de te praestolatur alimoniam vitae. Per te fructum vitae communicavimus in mensa praesentium sacramentorum: per te eundem fructum vitae communicemus in mensa perennium gaudiorum, Jesum benedictum fructum ventris tui, cui est honor et gloria per omnia saecula saeculorum. Amen. [118]) G. kommt auf diese trostvolle, echt katholische Wahrheit öfter zu sprechen. Wir geben hier einige Stellen wieder, weil sie tüchtige und fruchtbare Gedanken enthalten; vorzüglich aber weil G. den Antheil der

preist er mit großer Wärme ihre Würde, ihre Vorzüge und Heiligkeit: ihre beständige Jungfräulichkeit vor, in und nach der

seligsten Jungfrau an unserer Erlösung nicht zu einer blos moralischen Mutterschaft verflüchtigt — als wäre Maria nur durch ihre mütterliche Gesinnung unsere Mutter — sondern mit Nachdruck hervorhebt, daß Maria durch eigentliche Mitwirkung zu unserer Wiedergeburt, also ontologisch, in der übernatürlich-physischen Ordnung nämlich, unsere Mutter sei.

Zuerst erklärt er die Stellung der seligsten Jungfrau in der Kirche Gottes und markiert ihre Beziehung zu uns durch den Hinweis auf Eva das Vorbild; Habitabunt in te filii tui (Isai. 62, 45) wendet er auf Maria an und fährt fort: Quid haeretice caput erigis? quid mysterium pietatis ad occasionem perfidiae rapis? Unum quidem genuit; qui sicut unicus est Patri in coelis, ita unicus est Matri in terris. Neque enim sicut tu impie blasphemas, alios postea filios genuit; sed intemeratum manet sicut signaculum perpetuae virginitatis in matre, ita sacramentum catholicae unitatis in prole. Ipsa tamen unica virgo Mater, quae se Patris Unicum genuisse gloriatur, eundem unicum suum in omnibus membris ejus amplectitur, omniumque, in quibus Christum suum formatum agnoscit vel formari cognoscit, matrem se vocari non confunditur. Eva vetus illa, non tam mater quam noverca, quae filiis ante propinavit praejudicium mortis, quam initium lucis, dicta est quidem mater cunctorum viventium, sed inventa est verius interfectrix viventium, seu genitrix morientium; cum suum generare nihil aliud sit, quam mortem ingenerare. Et quia illa non potuit fideliter interpretari nomen suum, ista implevit mysterium, quae et ipsa sicut Ecclesia, cujus forma est, mater est omnium ad vitam renascentium. (1 Assumpt. B. M. 2; ähnlich 1 Nat. B. M. 1.; vgl. auch 4 Purif. 1). — Dann entwickelt er:

1) Den Grund ihrer ontologischen Mutterschaft uns gegenüber: Mater siquidem est Vitae qua vivunt universi, quam dum ex se genuit, nimirum omnes qui ex ea victuri sunt, quodammodo regeneravit. Unus generabatur, sed nos omnes regenerabamur; quia videlicet secundum rationem seminis, quo regeneratio fit, jam tunc in illo omnes eramus. Sicut enim in Adam fuimus ab initio propter semen carnalis generationis, sic in Christo ante initium, propter semen spiritualis regenerationis (1 Ass. B. M. 2).

2) Die Gründe ihrer moralischen Mutterschaft: Porro beata Mater illa Christi, quia se Matrem Christianorum cognoscit ratione mysterii, cura quoque se matrem eis praestat et affectu pietatis. Neque enim duratur ad filios, quasi non sint sui, cujus viscera semel quidem feta, sed nunquam effeta, nunquam desinunt fructum parturire pietatis. Benedictus siquidem fructus ventris tui gravidam te, o pia Mater, inexhausta pietate reliquit, ex te quidem semel nascens, sed in te semper manens et affluens et in horto concluso castitatis fontem signatum caritatis semper abundare faciens, qui licet signatus sit, foras

Geburt des Herrn; ihr Freisein von jeder persönlichen Schuld, ihre Demuth, die Heiligkeit ihres Herzens, besonders aber ihre göttliche Mutterschaft[119]). Mariam dico exaltatam super choros Angelorum, ut nihil contempletur supra se Mater nisi Filium solum; nihil miretur supra se Regina, nisi Regem solum, nihil veneretur supra se Mediatrix nostra nisi Mediatorem solum[120]). All das rühmt und bewundert er; aber er vergisst es keineswegs immer und immer wieder hinzuweisen auf denjenigen, dessen Abglanz Maria ist, auf den göttlichen Salomon, dessen Thron eben dieses ausnehmend herrliche Geschöpf war[121]). Glorificatio Matris tibi Domine Jesu, proficiat ad gloriam[122]).

Alle Wesen verherrlichen unseren Heiland und König: „Die Stimme des ewigen Vaters verkündet das Lob des Sohnes; die Engel geben ehrend Zeugnis von ihm; die Teufel selbst erkennen ihren Herrn in ihm; die Schar der Propheten ehrt ihn um die Wette in den Weissagungen; die reine Kindeseinfalt, jeglicher Schmeichelei unkundig, preist den Erlöser, oder vielmehr der Geist Gottes ist es, der durch den Mund der Unschuld dem Heiland das Lob bereitet; selbst die unvernünftige Creatur huldigt durch

---

tamen derivatur et in plateis aquae ejus nobis dividuntur. Licet namque fons charitatis, proprius Ecclesiae, incommunicabilis sit alienis, beneficium tamen ejus impertire gaudet etiam inimicis. Denique si servus Christi filiolos suos iterum atque iterum parturit cura atque desiderio pietatis, donec formetur in eis Christus, quanto magis ipsa Mater Christi? Et Paulus quidem genuit eos, verbum veritatis quo regenerati sunt praedicando, Maria autem longe divinius atque sanctius, Verbum ipsum generando (1 Ass. B. M. 3). Hieher gehört aus 2 Nat. B. M. 3: Cupit namque et ipsa formare Unigenitum suum in omnibus filiis adoptionis, qui etsi geniti sunt verbo veritatis, nihilominus tamen parturit eos quotidie desiderio et cura pietatis, donec occurrant in virum perfectum, in mensuram plenitudinis aetatis Filii sui, quem semel parturivit et peperit, imo, ut Isaias (66, 7) ait: *Antequam parturiret peperit;* quia peperit sine dolore, nec experta est difficultatem et molestiam parturitionis, cum pareret gaudii fructum aeterni.

[119]) Zß. 3 Annunt.; 1 Nat. B. M.; 1 Ass. 2; 2 Ass. 5. — 3 Ass. 4: Non est inventa similis illi in gratia humilitatis; ideo in plenitudine humilitatis requievit etiam corporaliter omnis plenitudo divinitatis. — 3 Annunt. 5: Si attendas angustias uteri, locus prorsus angustus est; si latitudinem cordis, thronus grandis est, propter quam etiam uterus tantae majestatis capax factus est u. a. [120]) 1 Ass. 7. [121]) 1 Ann. et 1 Ass. etc [122]) 2 Assumpt. 6.

Wunder und Zeichen; das Felsgestein ruft ihm sein Hosanna zu, da es beim Tode des Herrn zerspringt; es ehrt ihn endlich die ganze große Kirche der Heiden, aus denen Gott wie aus Steinen Kinder Abrahams erweckte'[123]).

16. Zweitens sucht Guerricus die Herrlichkeiten in der Person des Herrn selbst zu enthüllen. — Auf die unendliche Vollkommenheit seiner göttlichen Natur wirft er nur vorübergehend einen Blick[124]): sie blendet eben unser Auge[125]). Auch spricht er nicht oft von den Vorzügen des edlen Leibes Christi; des Herrn heiliger Leib ist ihm zB. das hocherhobene Banner, unter dem die wahren Israeliten aus allen Nationen sich sammeln: zum Streite um den leidenden Leib des Erlösers am Kreuze, zum Triumph um den glorreichen Leib des Richters in den Wolken[126]).

Es ist besonders das tugendreiche Charakterbild Jesu, wie es in seinem Leben und Leiden sich zeigt, sein gottmenschliches Herz, das Guerricus liebend studiert und darstellt, dessen heiligen Gesinnungen und Gefühlen als aufmerksamer Schüler lauschen zu können, er sehnlichst sich wünscht[127]). Durch die Schönheit seines Herzens, sagt er, hat der Heiland die feindliche Welt erobert und sein Reich gegründet, wie in den Psalmen prophezeit ist[128]). Sein königliches Herz bleibt ruhig gefaßt, und

---

[123]) 4 Palm. [124]) zB. 3 Nativ. Dni 1 2; 1 Pent. 1. [125]) 2 Nat. B. M. 2. [126]) 3 Annunt. 3. Die Vorzüge des hehren Leibes Christi zählt er kurz auf: 1 Ann. 4; siehe auch 2 Nat. B. M. 2. [127]) 5 Nativ. Dni 2. [128]) Huius formae (vitae ét morum Christi) mirator et amator factus erat, qui dicebat: Speciosus forma prae filiis hominum (Ps. 44, 3). Vis scire, quia non formam corporis, sed *cordis*, non pulchritudinem membrorum sed morum praedicabat? audi sequentia: Specie tua, inquit, et pulchritudine tua, intende prospere procede et regna. Adhuc fortassis dubium est, nisi addat: Propter veritatem, inquit, et mansuetudinem et iustitiam. Prorsus haec est species tua et pulchritudo tua, qua regnum acquisivisti, pulcherrime regum, veritas utique sermonum, mansuetudo morum, iustitia iudiciorum. Hac pulchritudine facile illexisti et subiecisti tibi etiam corda inimicorum, quippe totus concupiscentia et desiderium. Mirabilis triumphus gratiae, omnino novum ac pulcherrimum genus victoriae, hostem non perdere ad mortem fortitudine sed convertere ad amorem pulchritudine. Ecce mundus totus post eum abiit concupiscens speciem decoris eius, non quia faciem eius viderit, sed quia tam multa amabilia de mansuetudine, veritate et iustitia eius audivit. 2 Nat. B. M. 2. Da G. nicht blos von dem Herzen des Heilandes und seiner Schönheit, insofern damit das Gemüth und Gemüthsleben Christi bezeichnet wird, sondern auch ausdrücklich von

der Friede desselben leuchtet auf seinem Angesicht, auch im furchtbaren und plötzlichen Umschlag des Hosanna ins Crucifige[129]). Namentlich löst Guerricus aus den Geheimnissen des Lebens Christi dessen Liebe und Demuth wie einen süßen Kern heraus. Im Anblick des göttlichen Kindleins bewundert er seine unendliche Herablassung: Sapientia Dei tota humilitas facta est[130]); ein andermal hebt er sieben Großthaten der übergroßen Demuth des Herrn hervor[131]); das erste Werk der Selbstentäußerung, das

---

seinem leiblichen Herzen in einer längeren Stelle (4 Palm. 5 6) spricht, so ward er als Zeuge für die Verehrung des hochheiligen Herzens Jesu in früheren Jahrhunderten angeführt, als unter Benedict XIII über die Einführung des Festes des hlst. Herzens bei der Ritencongregation verhandelt wurde. Siehe Nilles, De rationibus festorum ss. Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae 1[5] p. 459 s.

[129]) Wir geben hier auch die ergreifende Darstellung dieser entsetzlichen Wandlung im Leben des Herrn (vgl. Jungmann aaO. 1[2] Abschn. 7 K. 6). In processione . . in honore regis; in passione . . in poena latronis. Ibi circumdant eum gloria et honor, hic non est ei species neque decor. Ibi gaudium hominum et gloria plebis; hic opprobrium hominum et abiectio plebis. Ibi acclamatur ei: Hosanna filio David, benedictus qui venit Rex Israel (Matth. 21, 9); hic inclamatur: Reus mortis (Matth. 26, 66) subsannaturque quod se fecerit regem Israel. Ibi cum ramis palmarum ei occurritur; hic alapis palmarum in faciem caeditur et arundine percutitur caput. Ibi praeconiis sublimatur; hic saturatur opprobriis. Ibi certatim ei via sternitur vestimentis alienis; hic exuitur propriis. Ibi tanquam rex iustus et salvator suscipitur in Jerusalem; hic tanquam reus et seductor damnatus eiicitur de Jerusalem. Ibi sedet in asino stipatus obsequiis; hic pendet in ligno crucis caesus flagellis, confossus plagis et desertus a suis. Ecce plus quam Job hic . . Desiderium animae nostrae . . nunquam in tanta mutatione rerum mente mutatus (Eccli. 27, 12); nam facies mentis, quae semper et immobiliter habitabat cum vultu Dei, nec turbari poterat nec confundi . . Prorsus in vultu tuo Domine Jesu, qualitercunque videatur immutatus, sive gloriosus sive inglorius appareat, lucet sapientia (Eccle. 8, 1) . . Vultus tuus sicut in tristibus sic in laetis sibi modestus, serenus, ac totus arcano lumine cordis floridus. 3 Palm. 1 2 5.

[130]) 5 Nat. Dni 4 etc. [131]) 4 Epiph. 7. Sciebat humilitatem Christi . . septemplicis esse virtutis. Prima virtus, quod cum dives esset pauper factus est; secunda quod paupertati extremitatem adiiciens in praesepi positus est. Tertia quod Matri subditus. Quarta quod servi manibus hodie inclinavit caput. Quinta quod discipulum furem tulit et proditorem. Sexta quod sic fuit mansuetus ante iniquum judicem. Septima quod crucifixoribus tam clemens intercessor fuit apud Patrem.

Leben des Herrn im Schoße seiner hl. Mutter war wohl auch das größte[132]). Die Liebe führt den Herrn in die Wüste, um für die christlichen Einsiedler und Mönche den Platz zu bereiten und die Einsamkeit zu heiligen[133]). Die Liebe des großen Meisters zu seinen Jüngern war es, welche die Aeußerungen der Zärtlichkeit des Herrn während seines Lebens zurückdrängte; als Lehrer und Vater mußte er gegen die ‚Kleinen‘ vielfach Ernst gebrauchen; aber am Abend seines Lebens, da er seine Schüler verlassen sollte, ward der Herr von der Glut seines Herzens gleichsam überwunden, und wie eine gewaltsam verschlossene Quelle brach die Macht seiner Liebe hervor in den wunderbaren Liebesreden und Liebesthaten beim letzten Mahle[134]). Mit welcher Kraft der Beredtsamkeit, mit welcher Salbung Guerricus über diesen Gegenstand zu sprechen wußte, soll uns der kurze erste Sermo für den Palmsonntag zeigen, den wir vollständig wiedergeben[135]).

---

[132]) 3 Ann. 4. [133]) 4 Adv. 1. Ipse Jesus quidem in eremo ieiunavit; sed multitudinem sequentium se in deserto saepe et mirabiliter pavit, setzt G. bei. [134]) In Ascens. 1, vgl. 1 Adv. 4; 4 Epiph. 4; 3 Palm. 4 etc. [135]) 1. *Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Jesu, qui cum in forma Dei esset etc.* (Philipp. 2, 5 6). Audiat servus nequam et fugitivus, hominem dico, qui cum esset in natura et conditione servili et necessitate serviendi, servire detrectans arripere sibi conatus est libertatem et aequalitatem Domini sui. Christus cum in forma Dei esset non rapina sed natura aequalis, quia coomnipotens coaeternus consubstantialis, exinaniens semetipsum non solum formam servi accepit in similitudinem hominum factus, sed etiam ministerium servi implevit humilians semetipsum et obediens factus Patri usque ad mortem, mortem autem crucis. Sed parum tibi videatur, quod cum esset Filius et coaequalis, tamquam servus servivit Patri, si non et servo suo plus quam servus servivit. Factus quidem erat homo ut serviret Creatori. Et quid justius quam ut servias illi a quo creatus es, sine quo nec esse potes? Et quid beatius aut sublimius quam servire illi cui servire regnare est? Non serviam, inquit homo, Creatori. Ego ergo serviam tibi, inquit Creator homini. Tu recumbe, ego ministrabo, ego tibi pedes lavabo. Tu quiesce, ego labores tuos feram, infirmitates portabo. Utere me ut libet, in omni necessitate tua, non modo ut servo tuo, sed etiam ut jumento tuo, ut peculio tuo. Si fatigatus aut oneratus es, ego te et onus tuum feram, ut legem meam primus impleam, *alter*, inquit, *alterius onera portate et sic adimplebitis legem Christi* (Galat. 6, 2). Si esuris aut sitis et ad manum forte nihil melius habes nec alter tibi vitulus aeque saginatus praesto est, ecce ego paratus immolari, ut carnes meas comedas et sanguinem bibas. Nec verearis ex morte servi damna

17. Der Titel dieser Rede: Quomodo Christus omnia homini factus, führt uns zur dritten Fundgrube, aus welcher

---

servitii ejus pati; etiam comestus et bibitus manebo tibi integer et vivus, serviamque ut prius. Si in captivitatem ductus aut venumdatus es, ecce vende me teque pretio mei, vel me ipso pretio redime. Vile quidem mancipium videor, sed etsi noctu et clanculo distrahar quasi res furtiva, etsi ab avarissimis Judaeorum sacerdotibus emar, attamen saltem triginta argenteos appretiari potero; hoc pretio mei poterit emi sepultura peregrinorum, me pretio vita sepultorum. Si infirmaris et mori times, ego moriar pro te, ut de sanguine meo tibi conficias medicamenta vitae.

2. Euge serve bonę et fidelis, servisti revera, servisti in omni fide et veritate, servisti in omni patientia et longanimitate. Non tepide, qui exultasti ut gigas ad currendam viam obedientiae; non ficte, qui etiam animam post tot et tantos labores superimpendisti; non murmurose, qui innocens flagellatus nec os aperuisti. Scriptum est et iustum est, *servus sciens voluntatem domini sui et non faciens digna plagis vapulabit multis* (Luc. 12, 47), sed iste servus, obsecro, quid non dignum fecit, quid debuit facere et non fecit? *Bene omnia fecit* clamant, qui facta eius observabant, *et surdos fecit audire et mutos loqui* (Marc. 7, 37). Omnia fecit digna et quomodo sic omnia passus est indigna? Dorsum posuit ad flagella, plagis vapulavit non paucis nec parvis; indicio sunt sanguinis rivuli, qui de tot partibus profluunt corporis. Contumelia et tormento interrogatus fuit veluti servus aut latro, subditus quaestioni, qua confessio extorqueatur criminis. O detestabilem superbiam hominis, servire contemnentis, quae alio exemplo non poterat humiliari, nisi servitute et tali servitute Domini sui! Et utinam vel sic possit, utinam vel nunc habeat et referat gratiam tantae humilitati ac bonitati. Sed ut mihi videtur, adhuc audio eundem Dominum apud Isaiam conquerentem de ingratitudine nequam servi, ubi scil. ait: *Non te servire feci in oblatione, nec laborem tibi praebui in thure. Verumtamen me servire fecisti in peccatis tuis, laborem praebuisti mihi in iniquitatibus tuis* (Isai. 43, 23 s.). Et quem laborem? Usque ad defatigationem, esuriem et sitim, sed usque ad sudorem, sudorem autem sanguinis decurrentis in terram; sed usque ad mortem, mortem autem crucis; ne omnia modo replicem, quod alapis caesus, sputis illitus, coronatus spinis, confixus clavis, lancea perforatus, aceto et felle potatus. Hoc *torcular,* inquit, *calcavi solus et de gentibus non est vir mecum* (Isai. 63, 3). Vos ergo, qui statis tota die otiosi, attendite et videte, si est labor sicut labor meus.

3. Utique valde laborasti, Domine mi, in serviendo mihi; iustum profecto et aequum esset, ut saltem de caetero tu quiesceres, tuusque tibi servus vel ordine vicis suae, quia ad ipsum ventum est, serviret. Quam magno, Domine mi, inutile tibi meum redemisti servitium, qui nec ministeriis indiges angelorum! Quam suavi et benigna arte pie-

Guerricus reiche Kenntnis der Größe und Herrlichkeit des Herrn schöpft und seinen Mönchen mittheilt: Christus unser alles. — Weil die Synagoge den Heiland ‚bei seiner Geburt nicht beachtet, am Kreuz ihn verachtet‘, wird sie verstoßen, und der Herr weicht von ihr; er wählt sich eine neue Braut, die Heidenwelt, die Kirche[136]). Mit dem Bräutigam erhält die Neuerkorne den ganzen Brautschatz der Synagoge: die hl. Schriften, das Königthum und das Priesterthum, kurz alles, ‚was im Gesetz lauter und wahr ist‘. Der Verstoßenen bleibt nur die Hefe, ‚der Buchstabe des Gesetzes, der Beweis ihrer oftmaligen Untreue‘: das ist ihr Scheidebrief[137]). Amissio Judaeorum divitiae facta est mundi et salus gentium[138]). Christus ist nun der Kirche Schatz, und in ihm besitzt sie alle Schätze des Himmels[139]), die ‚Fülle aller Güter der Gnade und Wahrheit‘ und daher große Leichtigkeit, sich die ewige Seligkeit zu erwerben[140]); durch ihn ist die bisher Unfruchtbare reich geworden

tatis recuperasti tibi et subdidisti contumacem servum, vincens in bono malum, humilitate confundens superbum, beneficiis obruens ingratum! Sic nimirum, sic sapientia vincit malitiam, sic carbones ignis congessisti super caput contumacis, quibus accenderetur ad poenitentiam. Vicisti ergo Domine, vicisti rebellem; ecce do manus in vincula tua, iugoque tuo suppono cervicem. Dignare tantum ut tibi serviam, patere ut tibi laborem. Accipe me servum sempiternum, licet inutilem, nisi nunc quoque mecum sit et mecum laboret gratia tua semper et praeveniens et subsequens. Praeveniat nos, prior ostendens humilitatis et patientiae exempla; subsequatur nos adiuvans ut imitemur ostensa. Quam felices nos o fratres mei, si super hoc audiamus consilium apostoli: *Hoc sentite,* inquit, *in vobis quod et in Christo Jesu* (Philipp. 11, 5) praecessisse cognoscitis! Hoc est, nullus extollatur supra se, sed magis humilietur infra se; qui maior est aliis serviat; si quis laeditur prius satisfaciat; in commune usque ad mortem quisque obediat. His vestigiis, fratres, sequemur Christum in forma Dei, in qua vivit et regnat per omnia saecula saeculorum. Amen.

[136]) Von der hl. Kirche redet der Selige sehr oft. Sie ist ihm zB. das Licht auf dem ganz goldnen Leuchter, Christus dem Herrn: quibus non fulget ut videant, fulget ut invideant, et Ecclesiae torquentur gloria, qui ipsius illuminari nolunt gratia (3 Epiph. 1). Wie Rebecca Jakob und Esau, so trägt die Kirche Gute und Böse in ihrem Schoße (3 Ann. 7). Siehe auch 2 Epiph.; 3 Purif.; 2 Apostol. u. a. [137]) 2 Nat. Dni 1 2; 3 Nat. Dni 2 4; 4 Palm. 4. [138]) 3 Nat. Dni 3. [139]) 2 Nat. Dni; etc. [140]) 4 Nat. Dni ganz — Duobus minutis seu calice aquae frigidae aut certe sola bona voluntate (qua plerumque sunt ditiores, qui rebus sunt pauperiores, 2 Resurr. 4) jam a diebus ejus emitur regnum coelorum, n. 2.

an Kindern: De uno grano frumenti, quod germinavit alvus Virginis, ubique terrarum pullulat copiosa messis fidelium[141]).

Unsern Reichthum in Christo sucht der Selige durch verschiedene meist aus der Schrift geschöpfte Analogien zu erklären. Der Gottmensch ist die Sonne für unsern Geist. Feuer für unser Herz, beseligend zugleich und verzehrend das Feuer unserer Leidenschaften[142]) (5 Mos. 4, 24). Er ist ‚derjenige, welcher läutert die Söhne Levi‘ (Malach. 3, 3), und auf vierfache Weise die Welt von der Sünde reinigt: durch Wasser, Blut, Geist und Feuer. Diese vier großen Mittel gibt er auch uns zur Reinigung: Thränen, aus einem büßenden Herzen quellend, die Theilnahme am blutigen Leiden des Herrn durch Abtödtung des Leibes, Werke der Gottes- und Nächstenliebe, das Feuer der Leiden[143]). Und gelingt es dem Herrn hier nicht, die Jebusäer der läßlichen Sünden und Fehler ganz in unserem Herzen zu vertilgen, so wird er dort sein Werk vollenden und durch das Fegfeuer alle Schlacken aus uns entfernen[144]). Allerdings, wenn das Fegfeuer mit dem irdischen Leidensfeuer und sei dieses auch noch so heftig, verglichen wird, iste quidem medicina est miserentis, ille ultio irati[145]). ‚Jedoch ist auch das Feuer im Reinigungsort ein großes Gnadengeschenk des Herrn‘[146]).

Der Heiland ist der Gnaden- und Tugendborn in der Mitte des Paradieses[147]), der göttliche Adler[148]), der uns durch sein Beispiel zum Fluge nach oben ruft. Er ist unser Tröster: der ‚Gesalbte‘ sucht uns heim mit der Salbung seiner süßen Liebe[149]), und mit der Zärtlichkeit einer Mutter reicht er uns die Milch seines Trostes[150]). Er sendet uns nicht nur Wagen und Geschenke wie Joseph aus Aegypten seinem Vater (Gen. 45), er selbst ist uns alles: sein Beispiel der Weg, sein heiliges Fleisch die Wegzehrung, sein Geist das Gefährte, er selber dessen Lenker[151]); er unser Arzt und unsere Arznei[152]). Christus als unsere einzige Seligkeit ist der Gegenstand aller unserer Hoffnung; er ist auch

---

141) 4 Nat. 1 coll. 2 Nat. 1. 142) 1 Purif. B. M. 2 ss. 143) 4 Purif. 4. 144) 1 Quadr. 4. Von der ‚tröstlichen‘ Wahrheit des Fegefeuers redet er öfters zB. auch 6 Purif.; 3 Adv. 1. 145) 1 Quadr. 6. 146) 4 Purif. 3. 147) 1 Nat. Jo. Bapt. 2 3; 2 Purif. 7. 148) Ascens. 4. 149) 3 Purif. 2. 150) 2 Ap. P. P. 2. 151) 3 Adv. 2; 1 Resurr. 6 etc. 152) 3 Purif. 2.

der Grund derselben: als unser Haupt — caput membra sequentur, ut holocaustum compleatur[153]) — als unser Anwalt beim Vater (Joh. 17, 20 24) — O felices, quorum advocatus ipse judex est[154]) —. Auf diesen Gegenstand wendet er den Vergleich der ‚Physiker an, die den Menschen mit einem umgekehrten Baume vergleichen, da das Nervengeflecht des menschlichen Leibes im Haupte wurzelt‘, und setzt dann erklärend bei: Qui in summo vertice rerum, capite nostro Jesu Christo radices amoris et desiderii miserit, et de illo fonte aeterno succum vitae et gratiae iugiter biberit, non timebit cum venerit aestas iudicii[155]).

18. Der Weg zur Vollkommenheit. Das geistliche Leben als Streben nach der Vollkommenheit bezeichnet Guerricus zunächst allgemein als ein Empfangen Jesu und ein Ausgestalten des Herrn in unserem Innern und Aeußern[156]); das schöne Vorbild für dieses innere Leben und Wirken ist das Leben Christi im Schoße seiner hl. Mutter. Wir sollen dem Herrn Mutter werden (Matth. 12, 50) und ihn mit Sorgfalt und Behutsamkeit in uns ausbilden; das heißt Christi Geist, seine Grundsätze aufnehmen und sein liebenswürdiges Tugendvorbild nachahmen; hac ratione compinguntur ossa Christi, i. e. virtutes, in utero cordis[157]). Das geschieht nun aber nicht ohne Beschwerden und Wehen[158]). Es ist ja der Gekreuzigte, dessen Bild wir in uns ausprägen müssen; das Zeichen des Kreuzes sollen wir nicht blos auf die Stirne drücken, das Kreuz muss sich nach St. Pauli Lehre auch über den Leidenschaften des Herzens und den Begierden des Fleisches erheben (Galat. 5, 24), d. h. aller Unordnung des Herzens und der Sinne müssen ‚die wahren Soldaten Christi‘ Widerstand leisten[159]). — Damit ist das nächste Ziel des geistlichen Lebens bezeichnet, die Abtödtung, welche eben im ernstlichen Bemühen besteht, alles Ungeordnete aus uns zu entfernen.

---

153) 1 Adv. 1. Weiter führt er denselben Gedanken aus im 8. Sermo de div. s. Bern. 1 2 3. 154) Ascens. 2; 4 Palm. 5. 155) 2 Bened. 7. 156) Vgl. 2 Annunt. Dni 4 5. 157) 2 Annunt. Dni; 3 Nativ. Dni 5; 2 Nat. B. M. 3 4 etc. 158) 2 Annunt. Dom. 5 (Joan. 16, 21). 159) 2 Palm. 4: Exemplum crucifixi ad justificationem suam imprimant moribus, qui signum crucis ad munimen sui imprimunt frontibus; vgl. n. 5 6.

Es zeugt von Guerricus' klarem Blick für die Bedürfnisse des geistlichen Lebens, daß er diesen Gegenstand, die Abtödtung, Selbstverleugnung, Buße[160]), sehr oft und eingehend behandelt. Die Selbstüberwindung ist eben für uns das Nothwendigste, weil wir im gefallenen Zustande uns befinden und voll ungeordneter Neigungen sind, die uns früher oder später zur Sünde verleiten[161]). Sie führt uns am sichersten und schnellsten zum entfernten Ziel[162]), der vollkommenen Liebe Gottes, d. h. zur Vereinigung mit Gott durch vollkommene Erfüllung seines Willens. Ohne dieselbe ernstlich zu üben, ist alles andere Selbsttäuschung. Die Nachfolge Christi sagt: So viel kommst du voran, als du dir Gewalt anthust. Den Grundsatz, den Ludwig de Ponte mit den Worten ausspricht: Plus cura mortificationem quam contemplationem, quia immortificatus quaerit orationem sed non invenit, mortificatum

---

[160]) Für den gefallenen sündigen Menschen ist ja die Abtödtung und Buße dem Materialobjecte nach dasselbe. [161]) Wie groß die Ausdehnung dieser Unordnung im Menschen, wie reich darum die Quelle der Leiden für den Christen ist, der ernste Sorge trägt, diese Unordnungen soweit möglich zu beheben, führt der Selige schön aus im 28. Sermo de div. s. Bern. 4 f.: Unde tribulatio, nisi dum resistitur contaminationi, concupiscentiae repugnatur? Quid vero in homine purum ab hac macula, immune ab hoc contagio poterit inveniri? Ab intus manat, de corde exit pestiferum virus, ac deinceps corpus occupat universum: mentem desideriis afficit, membra illecebris inficit. Inde pruritus aurium, oculorum petulantia; inde olfaciendi voluptas, inde in faucibus tam inordinata delectatio, inde in universo corpore mollitiei sensus, et libido perniciosa tangendi; inde intus in anima ebrietas illa desideriorum, et fornax quaedam ambitionis, avaritiae, invidiae, contumaciae, nequitiae, et omnium denique vitiorum affectibus vehementer accensa. Quot enim corpus illecebras, quot oblectamenta mundus habere videtur, tot patitur tribulationes, tot sustinet tentationes vir iustus. Et quemadmodum ambulans quis in carne sensuum voluptate delectatur, et delicias computat esse sub sentibus; sic et omnis qui in spiritu seminare desiderat, spinas et tribulos, quos propria terra ex maledicto utique germinat, potius eradicare quam propagare contendit; quippe qui convertitur in aerumna sua, quoties configitur spina. Huic ergo tam multifariae pesti per singula quaeque resistere, quam multiplex tribulatio? [162]) 1 Joann. Bapt. 5. O fratres, quorum propositum est (utinam et ita desiderium) ad perfectionem festinare, quam cito christianam assequeretur perfectionem, qui huic magistro (Joanni) animum accommodaret docibilem — seiner durch Beispiel und Wort gegebenen Lehre nämlich: facite dignos fructus poenitentiae.

autem ipsa oratio quaerit et invenit, hielt der Selige in all seinen Reden fest. Viel öfter und namentlich viel ausführlicher als über das Gebet[163]) predigt er von der Abtödtung. Omnino si sapimus, semper clamabimus, *plus emendatione morum*, quam strepitu verborum: Domine ne in furore tuo arguas me neque in ira tua corripias me (Ps. 6, 2 [164]). Die Buße gibt fast jedem Sermo des Seligen eine ernste Färbung.

19. Seine Lehre über die Abtödtung und Buße ist reich und bestimmt: Sicut Joannes Jesum, sic poenitentia gratiam praecedit[165]); die Buße ist also nothwendig und zwar die innere und äußere, die Buße des Herzens und des Leibes[166]); und nicht blos in der ersten Zeit des geistlichen Lebens muss man die äußere Abtödtung üben, sondern auch späterhin[167]).

Im einzelnen empfiehlt er auf das angelegentlichste die innere Buße im engeren Sinne[168]), Reue und Zerknirschung des Herzens — dolor cordis, gemitus et planctus nostri —; wir finden gewiss für keine andere Tugendübung so leicht und so vielen Stoff in uns als für diese[169]). — Er rühmt seinen Zuhörern die Vorzüge und den Reichthum der ‚freiwilligen Armut um Christi willen'[170]), dringt aber besonders auf den Geist derselben: vera ac beata paupertas spiritus plus est in humilitate cordis, quam in angustia rei familiaris, plus consistit in abdicatione superbiae, quam in contemptu substantiae; ‚es frommt also wenig, die Güter der Welt zu verlassen, wenn man nicht auch dem Geiste der Welt entsagt'[171]). — Geradezu unerschöpflich ist er im

[163]) Er erwähnt dasselbe zwar ziemlich häufig, aber kurz; zB. im Sermo über Cant. 8, 3 verlangt er, daß es verrichtet werde disciplina cordis et corporis. [164]) 4 Purif. B. M. 3. [165]) 5 Adv. 2. [166]) 1 Epiph. 3. [167]) 2 Palm. 5; 1 Epiph. 4; 4 Jo. Bapt. 3: Sicut in initiis, ut vincamus tentationes, corpus est castigandum, ne regnet in eo peccatum, sic etiam victis tentationibus in eodem tamen est persistendum, non solum metu recidendi sed etiam desiderio proficiendi; ut scilicet de mortificatione carnis spiritus vegetior fiat, et quanto levius ac subtilius vinculum gestat, tanto ad spiritualia liberior assurgat. [168]) Siehe Exerc. spir. s. Ignat. hebd. I Add. 10. [169]) 2 Pentec. 5. Vgl. 1 Epiph. 3 etc. [170]) ZB. 1 Advent. — 1 Epiph. 1: O dives paupertas, locuples nuditas, si tamen christiana et voluntaria. — 4 Purif. B. M. 6; an letzter Stelle sagt er: simplicitate paupertatis aliquatenus aemulemur pauperem Matrem pauperis Christi. [171]) Serm. in sol. OO. SS. n. 5.

Preis der Demuth: Vexillum Christi humilitas, Antichristi superbia, vel potius capitis eius diaboli, qui super omnes filios superbiae regnat et ab initio per superbiam peccat[172]). Insofern sie Wurzel der übrigen Tugenden ist, dieselben hegt, pflegt und vollendet, ist sie die größte aller Tugenden und doch bemerkt sie ihren eigenen Tugendwert nicht[173]). Mit großer Entrüstung stellt er die ganze Erbärmlichkeit der menschlichen Eitelkeit dar, in der man sich selbst auf Kosten anderer bewundern läßt[174]). — In *silentio* et spe erit fortitudo vestra (Isai. 30, 15), schärft er seinen Brüdern wiederholt ein; jedoch darf, während der Mund schweigt, das Herz nicht bösen Gedanken, unnützen Phantasien und Träumereien nachhangen[175]), sondern soll sich nach dem Beispiel der Mutter Gottes (Luc. 2, 19) nähren mit dem Brote der Betrachtung über die Geheimnisse des Lebens und Leidens Christi[176]). So gelangt unser Geist durch Stillschweigen zur Tugendreife, wie der Leib des Heilandes in tiefem und langem Schweigen zur Geburtsreife im Schoße seiner hl. Mutter sich ausbildete[177]).

---

[172]) Serm. in Sol. OO. SS. n. 5. [173]) 2 Quadrag. 4. [174]) 3 Jo. Bapt. 5: O filii hominum . . utquid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium? . . Sed quomodo quaeritis? Utinam agendo fortia non loquendo sublimia! utinam saltem vera loquendo licet vane, et non mentiendo plane! utinam denique mentiendo tantum de vobis, non etiam detrahendo de aliis! Hoc iam non est gloriam accipere vel quaerere, sed magis furari ac rapere. Quaerere siquidem gloriam non sua, sed contraria via; non illa scil.. cui debetur gloria sed contumelia i. e. non virtutis titulo sed mendacii et detractionis latrocinio: quid aliud est hoc nisi rapere vel furari nequiter, quod concupieris turpiter. Certe si gloriam ab homine non quaereres, sed oblatam acciperes. iam ex hoc secundum veritatem non ambulares. Nunc autem quid, cum non solum accipis si offertur, sed et quaeris cum non offertur? quid denique, cum alium velut trucidas venenosa et insidiosa lingua, ut gloriam eius tibi rapias; ut de malo eius tu melior, de contemptu eius tu gloriosior appareas? Sit ergo illud, gloriam scilicet accipere vel quaerere ab homine, insipientium vanitas: quid istud, nisi saevientium crudelitas? Sit certe illud, ut mitius loquar, tentatio humana: quid istud nisi imitatio diabolica? Plane imitantur diabolum, qui sunt ex parte illius i. e. omnes superbi. [175]) 1 Bened. 6. [176]) 3 Annunt. 5. Von diesem Brote sagt er: Panis ipse, quo plus editur, plus abundabit edendus, quia gratia non minuitur usu sed augetur. n. 6. [177]) 3 Annunt. 5.

Das Mittel für die beständige Abtödtung ist eine tiefe bleibende **Furcht Gottes**[178]). Durch sie werden und bleiben wir ‚ans Kreuz der Buße genagelt'[179]); sie ist der achtsame Wächter an der Thüre des Herzens, welcher, bevor er den Gedanken und Gefühlen Eintritt gestattet, sie alle sorgfältig prüft, ob Freund oder Feind (Josue 5, 13[180]). Der Selige hat dabei auch den timor servilis im Auge, die Furcht Christi des Herrn, als des ewigen Richters[181]); darum mahnt er seine Brüder dringend an die Unsicherheit des Todes, von dem er sagt: Senibus est in ianuis, qui iuvenibus est in insidiis; und er zieht daraus die ernste Folgerung: Una igitur securitas, nunquam esse securum, quatenus timor se observans reddat semper paratum, donec securitas succedat timori, non timor securitati[182]). Vorzüglich aber empfiehlt er den timor filialis, quem amor castum facit[183]); wenn wir diese Gottesfurcht habituell besitzen, dann ‚ordnet sie in uns den ganzen inneren und äußeren Menschen'[184]), dann sind wir also wahrhaft abgetödtet. — So wäre die **lebendige Furcht Gottes der kürzeste Weg zur Vollkommenheit**[185]).

20. Guerricus ist demnach im allgemeinen Bußprediger, vielfach voll Mark und Kraft, besonders wenn er von der Demuth

---

[178]) 2 Palmar. 5 6. [179]) AaO.; er entnimmt den Vergleich Ps. 118, 120. [180]) 1 Bened. 6. [181]) ZB. 1 Advent. 4. 4 Bened. 6. — 3 Purif. 4 sagt er: Timor nascitur de futuri consideratione iudicii et operatur nunc in nobis quandam illius formam et executionem iudicii. [182]) 3 Advent. 1. [183]) 1 Pentec. 2. [184]) 3 Purif. B. M. 5. Diese vollkommene Gottesfurcht — sagt G. an dieser Stelle — schreibt der hl. Geist dem greisen Simeon zu, da er ihn iustus et timoratus heißt (Luc. 2, 25). Wir führen die Stelle auch an als Beleg dafür, daß G. mit seinem Lehrer, dem hl. Bernhard (cf. 1 hom. super Missus est n. 1 — serm. 72 in Cantic. n. 6), jedes Wort der hl. Schrift für bedeutungsvoll hält: Vigilanter . . Evangelium perfectam commendans Simeonis iustitiam, non ait ‚timoratus et iustus', ne timorem, qui est initium iustitiae, intelligeremus: sed ait ‚iustus et timoratus', ut timorem, qui iustitiae per omnes gradus comes individuus ipsam promovet et tuetur, ipsius exemplo disceremus. Nam neque illud putaverim otiosum, quod non timentem dixit, sed timoratum: non novum, non horarium aut perfunctorium volens intelligi timorem illum; sed qui utique versus esset in habitum, qui altius hominis imbibisset affectum, possideret sensum, modestia et gravitate sermonem ornaret et vultum, circumspectione moderaretur actum, totum denique interioris et exterioris hominis componeret statum. [185]) 1 Apostol. 5.

spricht, und er gleicht darin den übrigen zeitgenössischen Predigern aus dem Cistercienser-Orden, deren Reden den hohen ascetischen Ernst ihres Klosterlebens athmen[186]). In seinem Eifer für die strenge Ordenszucht verfolgt er die Bequemlichkeitsliebe und Sinnlichkeit selbst mit beißender Ironie[187]). Er scheint darum eine besondere Vorliebe gehabt zu haben für den großen Vorläufer Johannes, dessen strenges Leben und demüthige Gesinnung er gar nicht genug bewundern kann[188]); er nennt ihn den Anführer der großen Schar, welche seit den Tagen des Täufers das himmlische Reich mit der heiligen Gewalt der Buße an sich reißt (Matth. 11, 12)[189]).

Bei Guerricus werden jedoch die Schrecken der Buße gemildert durch die Huld und Süßigkeit der Liebe und des Beispiels Christi[190]). Der Selige zeigt unser Kreuz im Lichte des Kreuzes Christi[191]): Christus, der Riese im Leiden, schreitet voran, damit wir Muth gewinnen und wenigstens von weitem seiner Spur folgen[192]). Der Herr leidet die äußerste Armut, damit wir sie lieben lernen[193]). Er, unser magister humilitatis[194]), hat die ganze Kraft seiner Gottheit in Demuth verhüllt[195]), ‚und wir sollten uns noch groß dünken in unseren Augen, nachdem Gott so klein geworden vor unsern Augen‘[196])? Er, das wesenhafte Wort Gottes,

---

[186]) Vgl. Bourgain aaO. p. 77 und bei Mabillon (Praef. in tom. III Opp. s. Bern. n. 16 ss.) die Grundsätze des Ordenslebens, die St. Bernhard seine Schüler lehrte. [187]) 4 Jo. Bapt. 3 4. — Der Gedanke, den er des längeren ausführt, ist: Wenn man in angenehmer Bequemlichkeit zur Tugend und Vollkommenheit gelangen kann, ist das Leben des hl. Johannes und der andern Seligen des Himmels eine lächerliche Thorheit. [188]) Die vier Reden über den hl. Johannes gehören wohl zu G' besten Sermones. [189]) 2 Jo. Bapt.. 1 und 4: Quid enim aliud debuit dici poenitentia peccatorum, nisi violentia in regnum coelorum? . . Accingimini, inquam, viri virtutis et sequimini ducem ac magistrum felicis huius militiae, Joannem B. loquor, a diebus cuius coelum esse coepit expugnabile. Iste siquidem est, qui velut alter David, princeps factus latronum piorumque ductor praedonum, et victoriosum illum exercitum publicanorum et peccatorum per illam laudabilem ac religiosam violentiam post se induxit in regnum coelorum. [190]) O fons amoris, so redet er den Heiland an, ipse amor suavis et dulcis, . . etiam cum crucias et affligis. 1 Purif. B. M. 2. [191]) 1 Adv. 4. [192]) 4 Epiph. 7. — 2 Resurr. 3. etc. [193]) 4 Epiph. 7. [194]) 1 Epiph. 1. [195]) In hanc quippe virtutem illa omnimoda virtus (Verbi) se interim totam contulit. 5 Nativ. Dni 4. [196]) 1 Nativ. Dni 2 etc.

schweigt tief und lang; was könnte uns nachdrücklicher und lieblicher das religiöse Stillschweigen empfehlen?[197]) Christus hat seine Füße gar schmerzlich mit Nägeln durchbohren lassen, damit wir unsere Füße nicht schonen auf den Wegen des Gehorsams, in rühriger Thätigkeit[198]). Er litt völlige Verlassenheit am Kreuze, um unser Trost zu sein in der Desolation [199]). ‚Er wollte am Kreuze vollenden und nicht herabgenommen werden vor dem Abende jenes Tages und seines Lebens‘, damit wir auf dem freiwillig übernommenen Kreuze der Buße ausharren bis zum Schlusse unseres Lebens[200]). So sucht er den harten Weg zur Vollkommenheit, den Dornenweg der Abtödtung, durch die Gesellschaft und Führung unseres leidenden Erlösers zu erleichtern; so wird das Kreuz sogar schön und anziehend.

Und weil die Ascese des Abtes von Igny fortwährend ihr Auge auf den Herrn gerichtet hält und in seinen Spuren wandelt, darum verbietet sie ihren Jüngern alles harte und abstoßende Wesen gegen andere; sie verlangt von ihnen wohl Strenge gegen sich selbst, gegen die Mitmenschen aber Freundlichkeit, Höflichkeit und demüthige Dienstfertigkeit[201]).

21. Im vorhergehenden ist der Gegenstand der Reden — das geistliche Leben im engeren Sinne, oder Wesen und Weg zur Vollkommenheit — und die Eigenart gezeichnet, in welcher der

---

[197]) 5 Nativ. Dni 2. [198]) 3 Resurr. 4. [199]) 2 Bened. 2 3. O quanta consolatio sic desolari . . ut Unico Patris unice dilecto merearis vel in passionibus consociari! [200]) 2 Palmar. 6 etc. [201]) 3 Ben. 4 5: Primo omnium . . quaerenda est dilectio Dei, cuius merito digni simus etiam ab hominibus diligi . . Ita firmato affectu mentis, ut nonnisi in Deo et propter Deum diligi velis: tunc omnino volo, ut dulcedo morum tuorum, humilitas obsequiorum, honestas studiorum, ad omnem te commendet conscientiam hominum, ut ultro rapias affectus omnium, testimonio praediceris omnium; quatenus ipsa religio, quae te commendat, iusta vicissitudine per te commendabilis fiat. Er warnt dann vor zwei Fehlern in Rücksicht auf die Nächstenliebe: vor dem Fehler jener, qui plus vanitate, quam caritate blandi sunt, und derer, qui plus superbia quam sapientia austeri sunt. Dann macht er (n. 5) die Bemerkung: Ad hunc sanctum amorem (ihrer Mitmenschen) conciliandum quidam proprium donum habent ex Deo; qui exhilarans facies eorum in oleo, perfudit eos quodam placore ac nitore gratioso, omnia tam facta quam dicta ipsorum gratificans in oculis omnium: cum multi, qui forsitan non minus, immo et amplius amant, non facile eandem gratiam inveniant. Vgl. auch 4 Adv. 4.

Selige sein Thema behandelt. Diese ist sonder Zweifel eine sehr glückliche. Denn es gibt keinen Standpunkt, von dem aus das gesammte Gebiet des geistlichen Lebens in so hellem und anziehendem Glanze dem Auge sich darstellt als die Licht- und Lebensquelle aller wahren Spiritualität, der edle Rebstock, Christus Jesus. Darin sind nun auch die tiefsten Wurzeln jener zwei Eigenschaften zu suchen, die uns bei Guerricus auf Schritt und Tritt begegnen und wesentlich dazu beitragen, die Reden des seligen Abtes zu ‚wahrhaft geistlichen' zu gestalten: Die meisterhafte Kenntnis des geistlichen Lebens und die warme Innigkeit und Salbung.

Guerricus ist Meister im geistlichen Leben. Man gewahrt in den Reden sein offenes klares Auge für alle Bedürfnisse desselben, für dessen Leiden und Freuden, für seine Hilfsmittel, Gefahren und Hindernisse; man fühlt es, wie sicher die Führung seiner Hand ist in diesen verborgenen und verschlungenen Pfaden. Diese Kenntnis des geistlichen Lebens gehört zur ‚Wissenschaft der Heiligen oder geistlichen Wissenschaft'. Seine Lehre über diese hehre Wissenschaft ist in kurzen Zügen folgende. Viele Kinder der Kirche Gottes sind groß und reich an Glauben und Heiligkeit des Lebens, aber recht arm in dieser Wissenschaft; denn obgleich sie Wissenschaft der Heiligen heißt, ist sie doch nicht allen Heiligen gegeben. Zwei Momente müssen zu ihrer Erwerbung zusammenwirken: eigene Arbeit und eine besondere Erleuchtung des hl. Geistes. Die Leistung von Seite des Menschen besteht in eifriger Lesung, verbunden mit Erfahrung im geistlichen Leben. Zu den Charismen, welche in den Bereich dieser Wissenschaft fallen, gehört unter andern auch ‚jenes gewiegte, sichere Urtheil, wodurch man in allen Stufen und Vorkommnissen des geistlichen Lebens das Gute vom Bösen, das Fördernde vom Hindernden, das Wahre vom Falschen zu scheiden weiß; jenes Herausspüren und Herausfühlen, ob in Gedanken und Regungen des Herzens der gute oder böse Geist thätig sei — dieser vielleicht maskiert als Engel des Lichtes' [202]). Diese Gabe ist es vorzüglich, welche den bewährten Führer und Meister im innern Leben macht.

Und diese Gabe hat der Selige besessen, sei es nun als eigentliche Geistes- oder Gnadengabe (gratia gratis data), sei es als erwor-

---

[202]) 3 Epiph. 5—7.

bene Wissenschaft[203]), sei es als Verbindung beider. Man kann das ersehen aus seinen Warnungen, zB. sich ja nicht durch den Schein des Guten täuschen zu lassen — so warnt er vor Privatandachten zur Zeit, da die Ordensregel mühevolle Arbeit verlangt[204]), — aus seinen Anweisungen, in welcher Art die verschiedenen Tugenden zu verbinden seien, damit sie einen reinen Klang geben und kein Misston eines Zuviel oder Zuwenig entstehe; zB. die geistliche Freude ist nur dann solid und dem Fortschritte der Seele förderlich, wenn sie mit Furcht Gottes sich paart[205]). Diese hl. Furcht muss sich auch mit dem Gottvertrauen verbinden, damit es in keiner Schwierigkeit wanke[206]). Am Beispiel des Heilandes zeigt er den Vorgesetzten, wie sie sanfte Demuth mit der Strenge des Eifers zu vereinigen hätten[207]); ‚denn

---

[203]) Einer derartigen, durch lange und reiche Erfahrung im geistlichen Leben erworbenen Wissenschaft entstammen die Regeln, welche der hl. Ignatius in seinem Exercitien-Büchlein ‚für die Unterscheidung der Geister‘ gibt. Es sind also erprobte Regeln der christlichen Klugheit, die in hohem Maße behilflich sind zu entscheiden, ob der gute oder böse Geist diesen oder jenen Gedanken, diese oder jene Eingebung im Herzen bei uns oder bei anderen bewirke. — Stützt sich ein solches Urtheil aber auf eine besondere übernatürliche Erleuchtung des hl. Geistes, so ist es eigentlich ein Act der Geistesgabe, welche nach Suarez (de gratia, Proleg. I 6) in der Schrift (1 Cor. 12, 10 und 1 Jo. 4, 1) discretio spirituum genannt wird. — Nach dem hl. Thomas (1 2 q. 111 a. 4 c.) besteht diese Gnadengabe der discretio spir. darin, daß wir durch eine besondere übernatürliche Eingebung des hl. Geistes die verborgenen Gedanken der andern inne werden. [204]) 5 Advent. 2. [205]) 1 Pent. 2 . . ita laetetur cor meum ut timeat nomen tuum. Neque enim timor iste, quem amor castum facit, gaudium tollit sed custodit. Von der geistlichen Freude sagt G.: Sic satiat, ut amplius et felicius esurire faciat. 4 Palm. 2. [206]) 2 Bened. 4: Non in alio quam in timore Domini est fiducia fortitudinis. Timor quippe dum cavet offensam, custodit gratiam, locumque servat fiduciae, quamdiu tibi conscius non es Dominum offendisse. Inde fit ut nonnisi caste timeas eum: praeter eum nullatenus timeas alienum. — In derselben Rede (n. 1) sagt G. über das Gottvertrauen: Qui in Domino fidit, in eo se ipsum figit; ubi autem arbor radicem figit, inde succum vitae atque humorem pinguedinis bibit. [207]) 3 Palm. 4: Christus sese ad horam honorari patiens, et nihilominus solitam, quia inolitam mansuetudinem in honore retinens, formam dabat his, qui in potestate sunt constituti. Qui tamen ut discerent ea discretione per humilitatem esse mansueti, ut, cum res postularet, per zelum essent erecti; Dominus statim in templum

ohne Feuereifer gegen die Fehlenden wird die Sanftmuth zu furchtsamer Schwäche'[208]). Beweis für seine Kenntnis des inneren Lebens sind auch die treffend gezeichneten Bilder der ganzen Gemüthsverfassung eines geistlichen Menschen, sowohl im allgemeinen als auch in bestimmten Lebenslagen, zB. im Drange äußerer Geschäfte[209]). Den erfahrenen und klugen geistlichen Führer verrathen ferner die zahlreichen Rathschläge und praktischen Winke: Er warnt seine Schüler vor Um- und Abwegen im innerlichen Leben, zB. vor dem Vertrauen auf die eigene Klugheit: Si sapis, in via, qua numquam ambulasti, non ipse tibi ductor eris[210]); vor falscher Traurigkeit, welche neben und mit der Nachlässigkeit der Hauptfeind des inneren Menschen ist[211]). Für die Novizen und Anfänger, die sich in Desolation und Versuchung vom Herrn verlassen glauben, hat er kräftigen Trost mit dem Hinweis auf den Gekreuzigten, auf die ganze Heeresmacht Gottes, die an unserer Seite kämpft, und auf die Schwäche Satans, des Feindes[212]): Poterit invidus ille saevire, sed hoc erit servire; poterit urere, tundere, dissecare, sed hoc erit coronas fabricare. Er macht seine Brüder aufmerksam auf den reichen

---

regressus, flagello facto de funiculis vindicat iniurias Patris (Matth. 21, 12 13).

[208]) 4 Bened. 2. Er beruft sich dann auf das Wort des Herrn: Fratres ‚habete pacem inter vos', mandat ille Magister pacificus et lenis: prius tamen praemittit, ‚habete salem in vobis' (Marc. 9, 49); sciens nimirum pacis lenitatem vitiorum esse nutricem, nisi prius asperitas zeli mordacem eis insperserit salem; sicut et carnes vermescere facit clementia temporis, nisi desiccaverit eas fervor salis. [209]) 3B. 2 Quadr. De parabola filii prodigi 4. Devotione quidem filii Patrem cole, conscius, quid ipse de te meruerit; sed humilitate et labore mercenarii contentus esto, conscius quid ipse merueris. Vgl. auch 1 Apostol. 5. — 3 Ass. B. M. 2: requiem et otium Mariae voluntate praeeligens, laborem autem et negotium Marthae necessitate quidem suscipiens; sed quanta praevalet pace et quiete spiritus adimplens, et semper ad illud unum necessarium de illa multiplici distractione sese recolligens. Homo huiusmodi etiam cum laborat quiescit. [210]) 4 Adv. 4. [211]) 4 Bened. 3. ss. [212]) 2 Bened. 2 3. Aperi, Domine, oculos huius pueri, rudem loquor et novitium . . ut videat quia plures nobiscum sunt quam cum adversariis. Siquidem Dominus virtutum nobiscum, et cum eo omnis virtus et militia coeli; immo favor omnis creaturae, servientis nutui et arbitrio Creatoris sui. Si enim Deus pro nobis, quis contra nos? (Rom. 8, 31) . . vgl. auch 1 et 2 Quadrag.

Schatz von Tugendwerken, den sie durch ein Leben der Sammlung und Abtödtung aus dem Acker ihres Herzens und Leibes heben könnten[213]). Der Grund, sagt er einmal, warum manchen Ordensleuten die Disciplin und das gemeinschaftliche Leben im Kloster schwer und unausstehlich wird, liegt nicht in der Strenge der Regel, sondern in der Herzenshärte solcher Religiosen: ihr Herz ist nicht weich geworden in Demuth und Andacht[214]). Besonders reich und klar ist des Seligen Lehre über Trost und Mißtrost[215]).

Seine geistliche Klugheit hält Guerricus vor jeder Uebertreibung in sittlichen Forderungen zurück und läßt ihn weise Rücksicht nehmen auf die menschliche Schwäche[216]). Was er von der Predigt des hl. Johannes des Täufers ausspricht[217]), loquitur humanius quam vivit, das gilt auch von ihm; so sagt er: wenn einem Abtödtung und Buße zu hart ist, nun so übe man mit Eifer Werke des Glaubens und der Liebe[218]) und ‚ersetze den Mangel an eigener Lebensstrenge und Heiligkeit wenigstens zum Theil durch andächtige Verehrung der Heiligen Gottes'[219]). — Sapiens est, qui novit se

---

[213]) 1 Epiph. 2. O quanti thesauri bonorum operum, quantae divitiae piorum fructuum absconditi latent in agro humani corporis, et quanto plures in abdito cordis; si modo sit, qui exerceat et fodiat. Neque illud Platonicum dico, quod anima ante corpus artes didicerit, quae oblivione et mole corporis obrutae, disciplina et industria refodiendae sint: sed quod ratio hominis et ingenium, iuvante gratia, omnium sit virtutum seminarium. Si ergo ad cor redeas, et corpus exerceas, non diffidas te inventurum thesauros desiderabiles: et si non auri statim in initio aut thuris, certe vel myrrhae non inutilis.
[214]) 1 Bened. 3. vgl. auch 2 Apostol. 4 etc. — Vom geistlichen Leben sagt Guerricus: non parum in ea proficit, qui vere coepit. 5 Adv. 2. — Gott läßt uns über den Gnadenstand im Ungewissen, ut dum semper custodit humiles, semper habeat amabiles. 3 Bened. 2.
[215]) 2 Adv. 3 4; 3 Adv. 3 4; 1 Quadrag.; 2 Bened. 6 u. ö.
[216]) Si ergo nondum praevales, ut vitia extinguas, in hoc vult te esse sollicitum Apostolus (Galat. 5, 24) ut crucifigas. 2 Palm. 5. — Non condemnatur, qui non capit; sed qui non cupit, utique teporis arguitur. 3 Epiph. 7. Siehe auch 1 Resurr. 6; 1 Jo. B. 5; 4 Jo. B. 5. [217]) 1 Jo. B. 5; in derselben Stelle wiederholt er den Gedanken: Nos quidem, o fratres, gloriamur perfectius loqui, quam vivere, Joannes autem sublimius vivens quam possint homines vel intelligere, loquitur tamen eis prout possunt audire. [218]) 4 Purif. B. M. 5.
[219]) 1 Jo. B. 6. Qui nec iustitiam sanctorum, nec exactam habemus poenitentiam peccatorum, redimamus vel ex parte aliqua teporem nostrum devota veneratione sanctorum: praecipue beati Joannis.

ipsum regere et alium[220]): Guerricus wusste sich selbst zu leiten und war ein Meister in der Leitung anderer.

22. Die Wärme und Salbung der Reden des Seligen will das ‚Exordium' hervorheben, wenn es von denselben sagt[221]): Porro ignitum eloquium Domini vehementer, quod in sermonibus illis invenitur, ita movet, afficit et accendit legentem, ut durissimus corde sit, qui non ex eorum lectione compunctus, ad meliora proficere studeat. Das Lob ist nicht übertrieben. Wie mildes Oel, ruhig und sanft dringt die Kraft seiner Worte in die Seele, und es hält schwer sich ihren Einwirkungen zu entziehen. — Guerricus wendet vorzüglich drei Mittel an, um das Gemüth warm und anhaltend zu ergreifen.

Das erste liegt im Gegenstande seiner Reden selbst. Christus der Herr ist ja in ausgezeichneter Weise ‚der Gesalbte'[222]); und die Lehre über den Gesalbten, über ‚den unvergleichlichen Liebreiz seines Tugendlebens'[223]) ist gewiss imstande, tief und dauernd aufs Herz zu wirken, wenn sie nur einigermaßen geschickt behandelt wird.

23. Das zweite Mittel ist die fortwährende, gelungene Verwendung der hl. Schrift. Gibt es ja kein religiöses Buch, das soviel Salbung besitzt wie das Buch der Bücher[224]). Den Vorträgen des hl. Bernhard ähnlich, sind Guerricus' Reden von Worten der hl. Schrift ganz durchwoben, gesättigt mit der ‚Milch der Schrift'[225]). Er schätzt die Worte des hl. Geistes überaus hoch: Selig, wer in der Schrift forschend betrachtet; das wahre Leben wird er in ihr

---

[220]) 1 Epiph. 7. [221]) Dist. 3 c. 8. [222]) Vgl. 2 Purif. B. M. 2 3. [223]) 1 Ass. B. M. 1: incomparibilis piorum suavitas morum. [224]) Vgl. Jungmann, Theorie usw. 1², n. 163. Schleiniger, Predigtamt n. 153. — 2 Pentec. 1. sagt G: Prorsus igneae linguae, quas ex se dispertivit ignis iste (Spiritus s.) quem Dominus Jesus misit in terram, quae sic ignescere fecerunt non solum mentes sed et linguas Apostolorum, *ut etiam nunc pius auditor ad sermones ignescat eorum.* Prorsus ignea lingua Petri, ignea lingua Pauli, *in quorum verbis nunc quoque vivit ignis perpetuus, qui et super corda nostra scintillat, si accedamus, si aurem vel animum ab eorum sermonibus non avertamus.* [225]) 2 Apost. 6. Manche Abschnitte sind aus Schrifttexten sozusagen zusammengefügt, zB. 2 Pentec. 1; 1 Quadrag. 5 6 usw.

finden, wenn er nichts anderes sucht als Christum, dem alle Schrift Zeugnis gibt. Jedes Buch derselben ist ein Garten, seine Aussprüche und Sentenzen die Früchte[226]). Jedes Wort hat tiefe Bedeutung[227]). Man muss sich jedoch in ernster Betrachtung in die Schrift versenken, nicht leichthin von Blume zu Blume eilen, sondern mit vielem Eifer, wie die Bienen aus den Blüten den Honig, aus den hl. Worten den Geist saugen[228]).

Guerricus selber ist nicht blos mit dem Geiste eines Forschers, sondern mit dem Herzen eines Heiligen in den Schacht der hl. Schriften gestiegen, und die in Studium und Gebet gegrabenen Schätze streut er mit reicher Mannigfaltigkeit in seinen Reden aus. Seine Darstellung wird dadurch klar, anschaulich, oft voll Kraft, so zB. wenn er im Anblick des göttlichen Kindleins Demuth von den Menschenkindern fordert: Prorsus vos filii Adae, qui nimis grandes estis in oculis vestris, et in giganteam enormitatem per superbiam excrevistis; nisi conversi fueritis et effecti sicut Parvulus iste, non intrabitis in regnum coelorum. Ego sum ostium (Jo. 10, 9) regni, ait Parvulus iste; nisi incurvetur altitudo virorum, non eos admittet humilitatis ianua. Ideo nimirum conquassabit capita in terra multorum[229]). Die Lehre über die Standhaftigkeit und Lebendigkeit des Glaubens weiß er durch Zusammenstellung und kurze Erklärung einiger Stellen aus der Schrift, die sich gegenseitig hell beleuchten, schön und klar darzulegen[230]). Bilder und Gleichnisse, die er häufig gebraucht, schöpft er mit geringen Ausnahmen ebenfalls aus der Bibel. So entlehnt er dem Worte Isaias' (16, 1): ‚Entsende das Lamm, Herr, . . von dem Felsen der Wüste' eine Analogie für die Jungfrau und Gottesmutter: An non recte (Maria) vocatur petra, quae et in amorem integritatis proposito firma, affectu solida, sensu quoque ipso adversus

---

[226]) Sermo in Cant. 8, 13; n. 2. [227]) Vgl. oben Anm. 184. Die Worte im hohen Liede 7, 8 legt er vom Kreuzestode des Herrn in folgender Weise aus: Dixi, inquit, ascendam in palmam et apprehendam fructus ejus. Paucis absolvit, quod voluntate passus sit, quod passione exaltatus sit, quod non sine fructu nostro passus sit. In dicto siquidem proponentis arbitrii libertas; in ascensu triumphi sublimitas; in apprehensione fructuum redemptionis monstratur utilitas. 2 Palm. 3. [228]) Serm. in Cant. 8, 13 l. c. [229]) 1 Nat. Dni 2. Vgl. auch 1 Jo. B. 6 usw. [230]) 4 Bened. 3—6.

illecebram peccati tota insensibilis erat et lapidea. An non recte petra virginalis integritas, quae et nihil parit per naturam sui, et cum parit roris virtute divini, nec admittens conceptum nec emittens partum novit aperiri[231]). Der hl. Schrift verdankt Guerricus auch die neuen, überraschenden Gedanken, welche dazu beitragen, seine Darstellung schön und anziehend zu gestalten[232]).

Der Selige unterscheidet wie die meisten Väter eine dreifache Behandlungsweise der Schrift: Quae scripta sunt propter nos, describere tripliciter poteris, ut copiosa refectio sit in tribus panibus, historiae, allegoriae, et moralitatis[233]). Seine allegorischen und moralischen Erklärungen sind meist nicht Auslegungen des wirklichen Schriftsinnes, sondern gelungene Anwendungen; gelungen, weil sie sich auf recht gesunde Principien stützen, die der Selige hin und wieder auch ausdrücklich angibt[234]). Die moralische Verwertung der hl. Schrift überwiegt bei Guer-

[231]) 2 Annunt. 1 2. Auf dieselbe Schriftstelle anspielend, nennt G. Maria ob ihrer jungfräulichen Mutterschaft desertum refertum. — Andere Beispiele sieh oben und 3 Epiph. 2, wo G. das Verhältnis der Glaubenserkenntnis zum Schauen im Lichte der Glorie (1 Kor. 13, 12) durch die Wirkungen der ersten und zweiten Handauflegung des Herrn bei der Blindenheilung Marc. 8, 22 ff. illustriert. — 3 Ass. B. M. 2 bieten ihm Worte der Schrift (zB. Ps. 11, 9) ein anschauliches Gleichnis für die Unruhe des Sünders. — Mit dem Streite der beiden Mütter vor dem König Salomon (3 Kön. 3, 16 ff.) vergleicht er die Contentiones carnalium (religiosorum) adversus spirituales in capitulis, ubi verus Salomon invisibiliter praesidet. 3 Nat. Dni 5. — 1 Ass. B. M. 6 usw. [232]) Das Exordium (3, 8) sagt vom Büchlein der Reden G': Non modo minime onerosus, verum etiam gratiosus valde est legentibus. — Prof. Keppler hat wiederholt, gerade in dieser Rücksicht auch, auf die hl. Schrift hingewiesen. [233]) Rogat. 4. Vgl. Cornely, Introd. gener. n. 194. [234]) ZB. 4 Ass. 1: Maria optimam partem elegit (Luc. 10, 42). Hoc de Maria, sorore Marthae scriptum est; sed in Maria, matre Domini hodie plenius et sanctius impletum est. . Nec alienum aut incongruum, si quod de illa Maria dictum est, in istam transsumatur; *cum ad convenientiam transformationis similitudo non solum nominis sed etiam operis suffragetur.* — 1 Apost. 1 wendet er die Stelle Zach. 4, 14 auf die Apostelfürsten an und sagt (vgl. Cornely aaO. n. 208): Interpretentur alii ut volunt aut possunt, unusquisque pro sensu suo: sive Enoch et Eliam . . sive Moysen et Eliam . . sive duos ordines praedicatorum veteris sc. ac novi Testamenti . . Ego quidquid a regula fidei non discrepat, *aut a contextu lectionis non nimie dissonat,* suscipio, veneror, amplector.

ricus, seinem ganz praktischen Zuge entsprechend, bei weitem die allegorische, während bei seinem Lehrer St. Bernhard das umgekehrte Verhältnis zu bestehen scheint.

24. Die dritte und vorzüglichste Quelle der Salbung in den Vorträgen des seligen Abtes von Igny ist sein heiliges nach Vollkommenheit dürstendes Herz. ‚Das Wort innerlicher Menschen ist eben ein äußerer Wiederschein des in ihnen wirkenden hl. Geistes und trägt darum auch etwas von dem Charakter seiner übernatürlichen Wirksamkeit in sich‘[235]. Guerricus klagt zwar in seiner Demuth: Quia arida est anima mea, ideo est et torpida lingua[236]; man fühlt aber beim Lesen seiner Reden leicht heraus, daß er über das geistliche Leben aus eigener Erfahrung spricht, daß es eine wahrhaft fromme und heilige Seele sein müsse, die in solcher Weise redet.

Mit Fug und Recht bemerkt das ‚Exordium‘, aus diesen Reden leuchte die christliche Einfalt und Demuth hervor[237]. Wie sein Meister hat Guerricus offenbar diese Tugend mit Vorliebe gepflegt: Seine kurze Predigt in der Bittwoche ist zB. großentheils ein Erguss seiner herzlichen, rührenden Demuth[238]. Besonders häufig

---

[235]) Racke, Die Verwaltung des Predigtamtes (Herder 1892) S. 56. [236]) 2 Pentec. 1. [237]) AaO. [238]) Commoda mihi tres panes (Luc. 11, 5), so beginnt er. Amici venerunt ad nos de via, sed non habeo, quod ponam ante illos. *Non sum medicus et in domo mea non est panis:* ideo dicebam ab initio, *Nolite me constituere principem* (Isai. 3, 7). Non enim debet praeesse, qui non potest prodesse. Quomodo autem prodesse potest, qui nec medicus est, nec panem in domo habet; i. e. nec artem novit, qua sciat curare, nec doctrinam habet, qua sufficiat pascere? Haec quidem dicebam, sed heu! non audistis me, principem enim constituistis me. Supererat igitur, ut quia non potui effugere periculum, confugerem ad remedium et audirem super hoc illud Sapientis consilium: *Principem te constituerunt; esto inter illos quasi unus ex ipsis* (Eccli. 32, 1). Sed vae mihi! neque hoc ipsum relictum est mihi. Sicut enim imperitia prohibet esse super alios, sic imbecillitas non patitur inter alios esse: et sicut spiritu non sufficio ad ministrandum verbum, sic corpore deficio ad praebendum exemplum. Qui igitur idoneus non sum nec praeesse, nec coesse: ubi potero esse, nisi ultimum et tutissimum eligam locum, sc. omnibus subesse? Et hoc quidem valeo, humilia sc. immo vera de me sentiendo; nihilque me prohibet, immo plurimum veritas ipsa monet, subesse cunctis animo, licet praeesse cogar officio. . . Das Heldenbuch der Cistercienser macht zu dieser Stelle die Bemerkung (3, 8): Perpende, lector, sinceritatem conscientiae sanctae viri huius, qui tam fiducialiter sibi facile esse pronuntiat, quod paucissimis et perfectissimis divina concedit benig-

kehrt die Klage wieder über seine Unfähigkeit, das Wort Gottes zu verkünden[239]). Als ihn einst seine Brüder um die Erklärung einer Schriftstelle baten, antwortete er, er könne ja nicht einmal die Erklärungen anderer ordentlich vortragen, geschweige denn selbst die Schrift auslegen[240]). Am liebsten hätte er geschwiegen, aber die Pflicht seines Amtes ruft. Er fleht darum zum hl. Johannes Baptista, daß er ihm das Band der Zunge löse[241]); er stellt an den ‚Herrn' — amicum enim dicere vereor, sagt er, sed Dominum confiteor — die innigste Bitte, ihm in Hinsicht auf die Verdienste der Mitbrüder das Brot der Lehre zu leihen, auf daß er es denselben breche; ja er gibt sich mit einem Brosamen zufrieden, ‚denn auch das Geringste, vom Herrn gesegnet, genügt für Tausende'[242]). Aber wenn der Herr seiner Bitte auch willfährt, dann beunruhigt sein Herz wiederum die Furcht, einem strengeren Gerichte zu verfallen, da er ja selbst nicht gethan, was er andere lehrte; seine Demuth fürchtet zu schweigen und fürchtet zu sprechen; sie zeigt ihm aber endlich den Ausweg im Entschluss: Loquar igitur et meipsum lingua obligabo propria, ut vel prae confusione aliquando laborare compellar[243]).

In der tiefen Geringschätzung seiner selbst liegt wohl zumeist der Grund, warum der Selige, wenn er Fehler zu rügen hat, seine Mitbrüder kaum mit einem leisen Vorwurfe trifft, dafür aber um so schonungsloser mit sich selbst ins Gericht geht[244]);

---

nitas, cunctis videlicet animo subesse, quamvis cogantur officio praeesse. Aehnlich 4 Epiph. 3 4; 1 Purif. 1: Utinam, fratres mei, utinam nos illam haberemus humilitatem in peccatis nostris, quam vere habuerunt sancti in virtutibus suis!

[239]) 5 Nat. Dni 6; 2 Pentec. 1; besonders 1 Jo. Bapt. 1 u. a. [240]) 3 Apost. 1. [241]) 1 Jo. B. 1: Verumtamen tu, puer propheta Altissimi, de quo sermonem hodie nostri debet locus officii, puerilitatem nostram non pateris excusatam haberi, quin saltem gestiamus more puerorum de te quoquomodo balbutire; qui etiam in materia leviori, plena necdum didicimus verba formare. Tuum erit, o vox Verbi, vox sapientiae, tibi devotae solvere vinculum linguae, qui necdum loquens usum loquendi muto potuisti patri reformare. [242]) Rogat. 2. [243]) 2 Pentec. 4: Si locutus fuero, non quiescet dolor meus, et si tacuero non recedet a me (Job 16, 7) .. quia locutionem et officii locus exigit et vita contradicit. Aehnliches wird vom hl. Bernhard erzählt: Vitae primae 3, n. 22. [244]) Z. B.: 4 Epiph. 2 3 4; 6 Purif. B. M. 3; 3 Bened. 2.

warum er es kaum zu wagen scheint, als Lehrer und Mahner seiner Untergebenen aufzutreten und sich in directer Anrede an sie zu wenden. Seine Reden erleiden dadurch Einbuße an jenem lebendigen Wechselverkehr zwischen Prediger und Zuhörer, welcher den geistlichen Vorträgen (namentlich vor dem Volke) so nothwendig ist[245]). Und neben dem Umstande, daß Guerricus öfters von der Wärme seiner tiefen Empfindung ganz hingerissen wird, ist wohl diese demüthige Scheu die Ursache, daß er seine Zuhörer mitunter beinahe aus dem Auge verloren zu haben, und sich nicht so sehr in Vorträgen als in Betrachtungen voll ernster Gedanken und warmer Affecte zu ergehen scheint[246]).

Aus der Demuth des Herzens quillt Guerricus' Bußgeist. Das sind die zwei charakteristischen Züge dieser heiligen Seele, die sich in den Reden mit großem Nachdruck aussprechen. Man kann auf ihn selbst anwenden, was er vom hl. Paulus sagt: Quod impressum retinet vita, signantius exprimit lingua[247]). Mit Seele und Leib ans Kreuz geheftet, hat er den innigsten Wunsch, am Kreuze zu leben und zu sterben; es schmerzt ihn, mit der Welt und ihren Gütern in Berührung treten zu müssen, um das Leben zu fristen[248]). Wo er vom Kampfe des Patriarchen Jakob mit dem Gottes-Engel (Gen. 32, 24 ff.) spricht, ruft er aus: Utinam marcescat in me non solum nervus femoris, sed virtus totius corporis, dummodo vel unam merear benedictionem angeli. Utinam non solum claudicem cum Jacob, sed et moriar cum Paulo, ut gratiam et nomen Israelis obtineam munere perpetuo[249]). Der Herr hat die Sehnsucht seines Dieners auch erfüllt und ihn ‚mit fortwährenden, schweren Krankheiten' heimgesucht. In welcher Gesinnung er alles ertrug, bekennt er mit den herrlichen Worten: Ego autem semper spe-

---

[245]) Vgl. Jungmann, Theorie usw. 1² n. 215 ff. [246]) Manchmal beginnt Guerricus seine Reden schon mit starkem Affect zB. 1 und 2 Pentec.; oft apostrophiert er den Herrn und seine Heiligen. 2 Annunt. 4 bittet er seine Brüder um Nachsicht, daß er so lange bei seinen Herzensergüssen sich aufgehalten. — Der ganze zweite Sermo auf Mariä Himmelfahrt ist eine fromme Beschauung des Hinganges der seligsten Jungfrau und verläuft ganz in rührendem Wechselgespräch zwischen der Mutter des Herrn und den seligen Geistern. Vgl. den oben erwähnten Tractatus de languore animae amantis und Bourgain, aaO. 211 ff. [247]) 2 Palm. 5. [248]) 1 Adv. 3. [249]) 2 Jo. B. 1; vgl. 1 Quadrag. 5.

rabo, etiamsi occideris me, immo tunc amplius sperabo,
cum flagellaveris, secueris, usseris, occideris, quidquid
vivebat in me, ut non ego sed Christus vivat in me[250].

25. Guerricus' ganzes Denken und Fühlen durchzieht ein ge-
waltiger Ernst: er hat es mit dem Ordensleben wahrlich ernst
genommen. Er kennt blos ein Verlangen, und es ist ein leiden-
schaftliches Verlangen, das geistliche Leben in sich selber und in
seinen Brüdern der Reife immer näher zu bringen. Er hat
nur eine Sorge, das Wachsthum in der Gnade Gottes an
Haupt und Gliedern von Igny. Darauf ist sein Blick gerichtet,
und er schaut nicht nach rechts und nicht nach links. Darum ist
nichts Gesuchtes in seiner Beredtsamkeit, nichts Gemachtes, kein
erborgter Redeflitter; alles ist selbstdurchlebt, tief durchdacht und
empfunden und strömt in einfacher Natürlichkeit[251]) aus dem Borne
seines Herzens. Darum verschmäht er es in müssigen Specula-
tionen über die Glaubenswahrheiten sich zu ergehen[252]) oder mit
seiner wissenschaftlichen Bildung irgendwie zu prunken; die Ein-
falt des demüthigen Glaubens ist es, welche aus seinen Vorträgen
spricht. Darum gefällt er sich nicht in langen Klagen über die
Bosheit der Welt, wie andere Prediger seiner Zeit[253]), und wirft
nur hie und da einen flüchtigen Blick auf dieselbe, und auch dann
blos zum Zwecke, um sich und seine Brüder zu größerem Eifer
zu ermuntern: Nos simus illis (den Weltmenschen) exemplum
spei ad poenitentiam, ipsi nobis timoris ad perseveran-
tiam[254]). Darum offenbart sich in diesen Reden jene väterlich
ernste Gesinnung gegen die Untergebenen, welche die Bande der

---

250) 1 Bened. 4. 251) Darum bemerkt Costerus (bei Beller
aaO. S. 351) von G' Beredtsamkeit mit Recht: Ea, qua usus est elo-
quentia neque extorta, neque emendicata, sed cognata homini videri
potest. — Wir wollen natürlich nicht in Abrede stellen, daß G. auch
aus andern, besonders aus St. Bernhard, seinem Lehrer, geschöpft habe.
Vgl. zB. Bernhard 1 Palm. 2 und Guerricus 3 Palm. 4; Bernhard
1 Epiph. 2 und Guerricus 3 Nat. Dni 4. 252) Der Häresie macht
der Selige den Vorwurf: Mulier insipiens, audax haereticorum va-
nitas, prurientes auribus ad talia discutienda sollicitat, cum Deus
credendus sit non discutiendus. Rog. 3. 253) Vgl. Bourgain
aaO. 1. 3. Grund zur Klage war genug; vgl. was St. Bernhard über die
Verwilderung im Klerus sagt (33 in Cantic. n. 15 s.). 254) 1 Pentec. 2.
Vgl. auch 4 Epiph. 2; 6 Purif. B. M. 5.

Ordensdisciplin nicht lockert, auch wenn sie recht fühlbar drücken[255]); daher jene wahrhaft geistliche Liebe, die den Seligen beten läßt, daß der Herr alle zeitlichen Gaben und Gunstbezeugungen von seinen Dienern ferne halten wolle, wenn dadurch die Liebe Gottes in ihnen gemindert werden sollte[256]). — Daher endlich seine ganz praktische Richtung; den einzigen Zweck in allen Sermones, dem Guerricus immer und überall treu geblieben, spricht er mit den schönen Worten aus: Christus plane est, quem vobis tradere cupio qualibuscunque sermonibus nostris, ut juxta sermonem Petri apostoli sanctificetis eum in cordibus vestris (1 Petr. 3, 15) .. et abundanter habitet in vobis amor .. et memoria Verbi incarnati[257]). Die Kenntnis Christi, die Liebe und Nachfolge Christi, Christi Geist ist es, den der Selige durch all seine Worte im Herzen der Schüler zu pflanzen, zu hegen und großzuziehen sucht; und der Geist Christi ist der Geist des Kreuzes. Dadurch wird Guerricus seiner Aufgabe vollkommen gerecht: Denn wer den Herrn kennt, ‚wer ihn sieht, der sieht auch den Vater‘; ‚das ist‘ aber ‚das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einzigen wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum‘; — ‚und wenn du Christi Kreuzesgeist hast, so bist du wahrhaft weise und gerecht und heilig und frei‘[258]). Diesen Geist löst der Abt von Igny aus der Hülle der äußeren Thatsachen im Leben und Leiden Christi heraus, indem er zum inneren Brenn- und Sammelpunkt desselben, zum Gemüthsleben des Herrn, zum Lichtkern und Feuerherd seines Herzens vordringt.

Darin kann der selige Guerricus auch den Verkündern des Evangeliums in unsern Tagen zum Vorbild dienen, und sein Beispiel mag in ihnen von neuem die Ueberzeugung bestärken, ‚daß es keinen eigentlicheren, keinen nothwendigeren, keinen wesentlicheren Gegenstand der Verkündigung des Wortes Gottes geben kann, als

---

[255]) 1 Bened. 4; 1 Epiph. 3 ss.; 4 Jo. B. 3 ss. [256]) 3 Bened. 1: Longe fac, Domine, a servis tuis gratiam illam, quaecunque sit, quae adimere aut imminuere gratiam tui possit .. Non est illa gratia sed ira: illis plane, quibus iratus es, dari digna .. Ut igitur illa sola gratia, sine qua nullus a te diligitur, salva nobis maneat, omnem aliam gratiam tua nobis gratia subtrahat, aut certe gratiam utendi simul conferat: quatenus .. de gratia muneris gratiam promereamur remuneratoris; et quanto quis fuerit gratiosior, tanto tibi fiat gratior. [257]) 5 Nat. Dni 5. [258]) 2 Palm. 1.

die allerheiligste Person des Erlösers, sein Leben, sein Leiden, seine Herrlichkeit, seine Geheimnisse, sein Herz; daß mithin, was den Inhalt der geistlichen Vorträge betrifft, als oberster Canon die Parole des Apostels (Hebr. 13, 8) gelten muss: „Jesus Christus, gestern und heute, Jesus Christus in Ewigkeit“[259]).

---

[259]) Jungmann aaO. 2², n. 304. Vgl. das schöne Capitel ‚Jesus Christus der vorzüglichste Gegenstand der Predigt‘ bei Racke aaO. S. 98 ff.

Ueber die Worte: ‚Unter Pontius Pilatus'.

Ein Beitrag zur Geschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses.

Von Marian Morawski S. J.

Die neuesten Angriffe der Protestanten auf das Credo veranlassten, wie es gewöhnlich der Fall ist, katholische Theologen zu eingehenderen Studien. In letzterer Zeit erschienen zwei vorzügliche Werke, von Blume und von Bäumer, welche das Entstehen des Symbolums in die apostolischen Zeiten verlegen. Auch bei uns in Polen veröffentlichte neulich Professor Bilczewski im Przeglad powszechny eine Abhandlung über dasselbe Thema mit Hinweis auf die genannten Werke. Im Anschluss an diese gelehrten Abhandlungen möge Nachstehendes zur Beleuchtung der Frage dienen, ob unser Credo aus den Zeiten der Apostel herstamme.

Ohne Zweifel muss es auffallen, dass die Worte: sub Pontio Pilato in die kurze Formel der wichtigsten Dogmen mitaufgenommen wurden, weil dieselben anscheinend nichts Wichtiges für den Glauben enthalten. Indes finden wir sie nicht nur in dem heutzutage gebräuchlichen Credo, sondern auch in allen lateinischen und griechischen, selbst in der altrömischen Formel; alle Texte stimmen genau überein: *ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου,* sub Pontio Pilato.

In diesem Zusatze ist einfach die nähere Zeitbestimmung des Todes Christi ausgedrückt. Bekanntlich rechneten die griechischen und römischen Geschichtschreiber bei der Datierung der von ihnen beschriebenen Ereignisse nicht nur nach Olympiaden oder nach den Jahren urbis conditae, sondern auch öfters nach dem Regie-

rungsjahr ihrer Obrigkeit, deren Namen sie als Datum benutzten. Die Epigraphie führt uns eine erhebliche Reihe alterthümlicher Documente vor, in welchen das Datum auf diese Weise angegeben ist, und nennt solche zur Bezeichnung der Zeit angewandte Namen Eponyme. Zur Zeit der Gründung des Christenthums herrschte besonders bei den Römern der Gebrauch, die Zeit durch die Namen der Consuln oder der Kaiser, oder auch durch die Angabe beider Namen zu bezeichnen. Isdem (Claudio et Vitellio) consulibus ludi saeculares spectati sunt, schreibt Tacitus[1]; sub Tiberio Caesare, sagt Seneca; sub Divo Augusto, Plinius[2]).

In unserem Symbolum ist nun aber die Zeit nicht durch den Namen des regierenden Kaisers oder Consuls bestimmt, sondern durch den eines Landpflegers. Was bedeutet dieses? Es bedeutet einfach, daß unser Credo nicht in der Metropole des römischen Kaiserreiches, sondern in der Provinz, in Judäa entstand. Es ist sehr natürlich, daß jemand, der in der Provinz schreibt, zur Bezeichnung des Datums eher den Namen des Statthalters als den des Kaisers anführt, da jener den Lesern des Ortes mehr bekannt ist. Einem Verfasser in der Metropole konnte so etwas nie in den Sinn kommen. Dieses liegt in der Sache selbst, wird jedoch noch mehr begründet durch Zuratheziehung alter Denkmäler.

Erstens gibt thatsächlich kein römischer Schriftsteller auf eine andere Weise das Datum der von ihm beschriebenen Ereignisse an, als durch Namhaftmachung der Kaiser, Consuln oder Jahre U. C. Beim Durchblättern des Corpus der römischen Inschriften finden wir nur Inscriptionen, bei denen das Datum entweder gänzlich fehlt oder in einer Weise angegeben wird wie: C. Antistio Vetere II. M. Suillio Nerullino cos.[3]).

Beschreiben aber die Historiographen Ereignisse oder Angelegenheiten einer Provinz und nennen dabei die Provincial-Obrig-

---

[1]) Annal. l. 11 c. 11. [2]) Diese nicht ganz classische Construction mit der Präposition sub war bereits im ersten Jahrhundert im Gebrauch; wir finden dieselbe bereits bei Seneca und Plinius; ihre Anwendung in unserem Symbolum kann also nicht als Beweis gelten, daß unser Credo erst aus späterer Zeit stamme. Uebrigens ist bekanntlich der lateinische Text des Symbolums höchst wahrscheinlich eine Uebersetzung aus dem Griechischen, unter dessen Einfluss diese griechische Construction entstand.
[3]) Corp. Inscr. lat. I 234.

keit, so thun sie dieses erst nach vorheriger Namhaftmachung des regierenden Kaisers. Den Provincialbeamten nennen sie stets seinem Range nach, entweder proconsul, praetor oder legatus.

Andererseits fehlt es auch nicht an Inschriften, welche den Beweis liefern, daß bei der Zeitbestimmung auch der Name des Provincialbeamten allein, ohne den Namen des Kaisers angegeben wurde. In Griechenland, wo einst jede Stadt ein kleines Reich für sich bildete, tragen die öffentlichen Documente an Stelle der Jahreszahl oder überhaupt anstatt des Datums die Eponymie von der Landesobrigkeit. In Athen wurde der Name des ἄρχων ἐπώνυμος angegeben, in Sparta rechnete man nach dem ἔφορος ἐπώνυμος, in Böotien finden wir auf Documenten Böotarchen, in Thessalien Strategen, auf Rhodus und Chios Timuchen. Diese alte Methode des Datierens, welche aus der Zeit der Unabhängigkeit Griechenlands stammte, blieb noch theilweise unter der römischen Herrschaft. Viele griechische Inschriften tragen daher auch während dieser Zeit ausschließlich die Namen der Landesobrigkeit, obgleich damals bereits die römischen Consuln als Eponymen im Gebrauch waren [1]).

Diese Thatsache steht ganz analog zu unserem sub Pontio Pilato. Wir finden indessen auch ganz parallele Inschriften, welchen nur der Name eines römischen Provincialbeamten als Eponym dient. Als Beispiel mögen hier nur zwei Inschriften angeführt sein, von denen eine in Hinsicht auf die Zeit ihrer Verfassung, die andere durch die Lage ihres Ortes mit unserem Symbolum in Verbindung steht.

Im Jahre 1890 wurde in Mylasa, zwischen Milet und Halikarnaß, diese Inschrift aufgefunden:

Ἀσιανοὶ Ἴωνες
[Ἀνθυ] Πο. Κορνηλίῳ Τακίτῳ [2])
‚Die Jonier in Asien
unter dem Proconsulate des Publius Cornelius Tacitus‘.

Das Proconsulat in Asien fällt in das Jahr 110 oder 112 unter der Trajanischen Regierung.

---

[1]) Vgl. Reinach, Traité d'epigraphie, ch. IV. [2]) Die zweite Zeile muss gelesen werden: ἀνθυπάτῳ Ποπλίῳ Κορνηλίῳ Τακίτῳ. Der Dativ vertritt hier den lateinischen abl. absol. (Waddington, Inscr. d'Asie mineure, pag. 358). Veröffentlicht wurde diese Inschrift von Doublet und Deschamps im Bulletin de Corresp. 1890, 621; besprochen und erklärt hat dieselbe Andersen in der ‚Zeitschrift für das Gymnasialwesen‘.

In der Sammlung griechischer Inschriften finden wir nachstehende, welche in der Umgegend Seleucias ausgegraben wurde[1]):
Ἐπὶ Καισίου Πρίσκου [Π]οπ[λίῳ ἑκατοντάρχ[η] λεγεῶνος τετάρτ[ης ὁ δεῖνα] μνε[ί]α[ς] χά[ριν].

‚Unter Cäsius Priscus dem Publius, Centurio der vierten Legion, zum Gedächtnis‘.

Diese vierte Legion war die legio Scythica, welche in Syrien stand.

Angesichts dieser historischen Zeugnisse können wir es als bewiesen betrachten, daß unser Symbolum mit dem Eponym Pilatus nicht in Rom, sondern in der Provinz Judäa verfasst worden ist. Nun haben aber Blume, Bäumer und auch Bilczewski gezeigt, daß unser Credo in Rom am allerspätesten zu Anfang des zweiten Jahrhunderts im Gebrauch war, was auch Harnack zugibt. Es musste also in Judäa vor dem Ausgange des ersten Jahrhunderts entstanden sein, da die Ueberpflanzung einer Glaubensformel von Judäa nach Rom nicht so schnell vor sich gegangen sein kann. Und hätte seine Ueberpflanzung auch erst nach Gründung der einzelnen Kirchen und nach dem Tode der Apostel stattgefunden, dann wäre hierzu um so mehr eine längere Zeit erforderlich gewesen.

Dieser Umstand führt uns dem apostolischen Ursprunge unseres Symbolums näher entgegen, da nach Josephus Flavius, Hegesippus und anderen der heil. Jacobus der Jüngere fast bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus Bischof dieser Stadt war.

Aber abgesehen von den äußeren Beweisen für das Bestehen des Symbolums im zweiten Jahrhundert zu Rom lassen sich direct aus den Worten sub Pontio Pilato weitere Folgerungen ziehen.

Wie mag wohl der Verfasser unserer Glaubensformel im allgemeinen das Christenthum aufgefasst haben, wenn er das Todesjahr Christi durch den Namen eines römischen Landpflegers in Judäa bezeichnet? Der Verfasser verräth dadurch ohne Zweifel, daß er nicht nur unser Symbolum, wie bereits oben bemerkt, in der Provinz schreibt, sondern daß er auch die ganze Sache als eine provincielle betrachtet, welche vorderhand seine Landsleute angeht, denen der Name ihrer Landesobrigkeit bekannter ist als der des Kaisers. In

---

[1]) Corp. Inscr. Graec. 4460.

der That beziehen sich auch alle Inschriften mit ausschließlichen Provincial-Eponymen auf Provincialangelegenheiten. Demnach ist eine Glaubensformel, in welcher die Zeit des Todes des Welterlösers durch den Namen des Landpflegers Pontius Pilatus bestimmt wird, nicht erst entstanden nach erfolgter Verbreitung des Christenthumes im römischen Reiche, sondern verdankt sein Entstehen der Anfangsperiode des Christenthumes, als noch der Gesichtskreis derjenigen, welche das Credo verfassten, vom Judäischen Gebirge begrenzt sein konnte[1]). Einem Gläubigen hingegen, auch einem bekehrten Hebräer, welcher das Christenthum in seiner Verbreitung im römischen Reiche und unter den Heiden vor Augen hatte, konnte es nicht in den Sinn kommen, bei einer Glaubensformel zur Zeitbezeichnung einen Provincial-Eponymen anzuführen. So finden wir auch beim hl. Lukas, welcher sein Evangelium in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts schrieb, den Anfang des Lehramtes Christi mit dem fünfzehnten Regierungsjahr des Kaisers Tiberius datiert[2]). Nach der Sitte damaliger Geschichtschreiber gibt er gleichzeitig zum besseren Verständnis der von ihm beschriebenen Ereignisse die Namen der Landesobrigkeit an. Auch die apokryphischen Acta Apostolorum, welche Harnack in seiner Geschichte der altchristlichen Literatur anführt, nennen zwar stets Pilatus, da sein Name allen Christen durch das Credo bekannt war, wir finden aber stets neben ihm als Eponym den Kaiser, weil diese Apokryphen in der Zeit verfasst worden sind, als das Christenthum bereits mehr verbreitet war[3]). Der Umstand nun, daß

---

[1]) Dadurch ist keineswegs ausgeschlossen, daß den ersten Gläubigen die Bestimmung des Christenthums d. h. seine bevorstehende Verbreitung über die ganze Welt bekannt war; vorderhand sahen sie nicht diese Verbreitung und dachten auch nicht actuell an dieselbe. Unsere Folgerung bestätigt auch der Umstand, daß der Name des Landpflegers ohne jede nähere Bezeichnung genannt wird; weder sein Amt ist angegeben noch das ihm untergebene Land. Es wird also vorausgesetzt, daß der Name Pontius Pilatus allein genüge; diejenigen werden demnach angeredet, denen dieser Name und die mit ihm verknüpfte Zeit noch lebhaft im Gedächtnis weilt. [2]) Lukas 3, 1. [3]) Acta Pilati Gr. A. *Ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν παθόντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου.* Incipit *ἐν ἔτει ιέ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου καίσαρος βασιλέως Ῥωμαίων.* — Mors Pilati, qui Jesum condemnavit. Incip. Cum autem Tiberius Caesar Romanorum Imperator. — Vindicta Salvatoris. Inc. In diebus Tiberii Caesaris Imperatoris, Herode Tetrarcha, sub Pontio Pilato traditus est. — Vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur, Seite 23.

das Credo überhaupt als Bekenntnisformel einem jeden Christen geläufig war, daß jeder Gläubige es auswendig wissen musste, erklärt uns, warum wir auch in späteren christlichen Schriften dem Namen Pilatus ohne Ursache begegnen, wenn von der Kreuzigung Christi die Rede ist. Dieses ist mehr eine Reminiscenz als ein Citat aus dem Credo und scheint mir den Umstand zu erklären, daß wir den Namen Pilatus auch im ersten Briefe des hl. Paulus an Timotheus finden[1]) und daß wir den Worten sub Pontio Pilato in der im 4. Jahrhundert erweiterten römischen Formel begegnen. Gewiss ist es auch der Grund, daß diese Worte in den verschiedenen griechischen Formeln bis zum Nicäno-Constantinopolitanischen Symbolum enthalten sind. Allen diesen Formeln diente der altrömische Urtext zur Grundlage. Je nachdem es die Nothwendigkeit erheischte, erweiterte man den Urtext, indem neue Einzelheiten hinzugefügt wurden, ohne daß von der alten Formel etwas hinwegblieb. In das Athanasische Symbolum hingegen ist der Name des Pilatus nicht mitaufgenommen worden, weil es eben freier und unabhängig vom alten Urtexte aufgestellt wurde, obgleich es das Dogma der Menschwerdung viel eingehender behandelt[2]).

Wir haben bisher das Symbolum an und für sich betrachtet; richten wir nun unser Augenmerk auf die ersten Zeiten der Kirche und stellen wir uns die Frage, welchem Zeitraume insbesondere eine derartige Glaubensformel zuzuschreiben wäre.

Die entsprechendste Zeit, in die wir am besten die Genesis eines Symbolums mit dem Eponym Pilatus verlegen können, sind die ersten fünfzehn Jahre der christlichen Kirche zu Jerusalem, noch vor dem Tode des hl. Jacobus d. Ae., als die christliche Gemeinde sich nur auf Judäa beschränkte und so wenig an die Verbreitung des Glaubens dachte, daß, als ein Wunder der

---

[1]) 1 Tim. 6, 13: ‚Ich befehle dir vor Gott, der alles belebt und vor Christus Jesus, der unter Pontius Pilatus Zeugnis abgelegt hat, das gute Bekenntnis, daß du das Gebot rein und untadelhaft haltest' usw.

[2]) Dennoch enthält das Athanasische Glaubensbekenntnis eine Reminiscenz aus dem Apostolischen Symbolum: Qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferos, tertia die resurrexit etc. Hier hätte man wieder den Namen des Pilatus aufnehmen können, es geschah aber nicht, da er doch nur zur Angabe der Zeit dienen konnte. Den Landpfleger Pilatus kannte aber damals niemand mehr, es war mithin kein Grund vorhanden, ihn ins Symbolum aufzunehmen; die Zeitbestimmung durch ihn wäre zwecklos und unverständlich gewesen.

Gnade Petrus zur Taufe des Cornelius zwang, diese Thatsache die Verwunderung aller erregte. Selbst Petrus ist erstaunt darüber, daß auch über die Heiden die Gnade des hl. Geistes herabgekommen sei, und muss sich später wegen seiner Reise zu Cornelius vor den Gläubigen in Jerusalem rechtfertigen. Während derselben Zeit bekehren die Apostel Tausende von Seelen in Judäa, wie wir aus mehreren Stellen der Apostelgeschichte ersehen. Die Nothwendigkeit eines Glaubensbekenntnisses könnte sich also schon damals bemerkbar gemacht haben, besonders da die Apostel nicht mehr allein Spender der Taufe waren.

Nach der Christenverfolgung unter Herodes entledigt sich das Christenthum mehr und mehr seiner äußeren jüdischen Hülle. Während dieser Zeit unternimmt höchst wahrscheinlich Petrus seine erste Romreise; Paulus und Barnabas werden zu den Heiden gesandt und bekehren viele derselben. Auch die anderen Apostel entfernen sich von Palästina, da sie der Autor unserer Apostelgeschichte aus seinem Gesichtskreis verliert. Die Frage, ob die neubekehrten Heiden den Gesetzen Moses' unterliegen, ruft schon damals Streit unter den Aeltesten hervor. Endlich kommt nach einem Vierteljahrhundert seit Gründung der Kirche (um das Jahr 51 — vorausgesetzt, daß unsere Aera um 7 Jahre verspätet ist) das erste Concil in Jerusalem zustande. An demselben betheiligen sich außer den Aeltesten der Jerusalemer Gemeinde auch einige Apostel. Die Kirche nimmt auf diesem Concil feierlich die Nachricht in Empfang, daß sich Heiden verschiedener Länder zu Christus bekehrt haben; sie erläßt an dieselben Gesetze und documentiert endlich dadurch die Entfernung der jüdischen Umhüllung vom Christenthum. Mit dem Concil zu Jerusalem schließt entschieden die Periode, in welcher das Symbolum entstanden sein kann. Fällt sein Entstehen nicht in die ersten fünfzehn Jahre, was am allerwahrscheinlichsten ist, dann müßte man seine Genesis in die Zeit vom Tode des hl. Jacobus bis zum ersten Concil verlegen. Nach dem Concil ist die Allgemeinheit der Kirche zu sehr bekannt, als daß die Glaubensformel, selbst wenn sie in Jerusalem ihren Ursprung gefunden hätte, den Namen eines Landpflegers von Judäa enthalte, um durch ihn das wichtigste Datum in der Erlösungsgeschichte anzugeben. Nehmen wir nun auch an, daß unser Symbolum in der zweiten Periode verfaßt wurde, dann bleibt es dennoch immer apostolisch im eigentlichen Sinne dieses Wortes. In Judäa, wo

es entstand, hielten sich während dieser Zeit stets einige Apostel auf, in jedem Falle Jacobus der Jüngere, hin und wieder Petrus und gewiss auch Johannes. Wenn wir hierzu noch die Gewissenhaftigkeit, überhaupt die Art und Weise in Erwägung ziehen, wie die Apostel nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte ihr Hirtenamt in der ersten Kirche verwalteten und ausübten, wäre die Annahme unmöglich, dass eine Glaubensformel ohne ihren thätigen Antheil dabei oder ohne ihre Genehmigung entstanden sei.

Würde endlich jemand gegen alle Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der Ursprung des apostolischen Symbolums in die Zeit nach dem ersten Concil zu verlegen sei, dann könnte die Verfassung des Credo nur bis zur Zerstörung Jerusalems stattgefunden haben, denn mit der Zerstörung dieser Stadt schließt überhaupt der Zeitraum, welchem man eine derartige Initiative seitens der Jerusalemer Gemeinde zuschreiben kann. Nun ist aber selbst in dieser letzten Hypothese, dass unser Apostolicum während der Zeit vom ersten Concil bis zur Zerstörung Jerusalems entstand, dasselbe auch dann noch immer ein wahrhaft apostolisches, da, wie bereits oben bemerkt, damals noch der hl. Jacobus d. J. Bischof von Jerusalem war. Alles spricht jedoch für den Ursprung des apostolischen Glaubensbekenntnisses während der ersten fünfzehn Jahre der Kirche.

Es könnte noch der Einwurf gemacht werden, dass, wenn unser Symbolum in Jerusalem vor dem Concil entstanden ist, sicherlich die Apostelgeschichte davon Erwähnung gethan hätte. Wir haben hierauf eine zweifache Antwort. Erstens kann man wohl annehmen, dass am Anfange des Christenthums die Wichtigkeit des ‚Credo' und ihre Tragweite für die Zukunft nicht auf besondere Weise beachtet wurde. Wahrscheinlich war es eine Formel des bei der Taufe gebräuchlichen Glaubensbekenntnisses, von einem oder mehreren Aposteln verfasst oder approbiert. Der hl. Lukas erwähnt ihrer nicht, wie er auch andere rituelle Vorschriften der Apostel nicht in die Apostelgeschichte aufnahm, obgleich ohne Zweifel während dieser Reihe von Jahren viele derartige Vorschriften bestanden. Uebrigens geht die Apostelgeschichte erst vom 13. Capitel auf Einzelheiten ein, d. h. von dem Zeitpunkte an, als der hl. Lukas den hl. Paulus auf dessen Missionsreisen begleitete, die Zeit aber vor dieser Reise beschreibt der hl. Lukas mehr summarisch und unvollständig.

Zweitens können wir annehmen, daß zur Zeit, als der hl. Lukas seine Apostelgeschichte verfaßte (d. i. um das Jahr 60 unserer Aera) in der römischen Kirche der Gebrauch herrschte, das Symbolum nicht zu schreiben, sondern es von den Katechumenen und Angehörigen einer andern Kirche aus dem Gedächtnis hersagen zu lassen. Die Spuren dieser Sitte finden wir in späteren Schriften. Auch dieser Umstand konnte der Grund sein, weshalb der hl. Lukas nichts vom Symbolum in seiner Apostelgeschichte erwähnt.

Schließlich begegnen wir dem Einwurf Harnacks, daß bei der Annahme, unser Symbolum sei apostolischen Ursprunges, sich nicht die Freiheit und Leichtigkeit verstehen ließe, mit welcher die morgenländischen Kirchen an der Glaubensformel Abänderungen vornahmen.

Wir antworten hierauf: Die Kirche ist sich jederzeit ihrer inneren Lebenskraft im hl. Geist bewußt gewesen und demnach auch ihrer Aufgabe, das Depositum des Glaubens nicht nur zu bewahren, sondern es auch zeitgemäß zu entwickeln. Auf diese Weise nahm die Kirche diese Formel von den Aposteln, höchst wahrscheinlich nur durch mündliche Ueberlieferung, in Empfang mit dem Bewußtsein, daß aus dem Ueberlieferten nichts entfernt werden durfte, wohl aber neue Erklärungen hinzugefügt werden konnten, je nachdem Häretiker dieses oder jenes Dogma angriffen, ohne daß durch diese neuen Zusätze der apostolischen Autorität zu nahe getreten werde. Ebenso hegte die Kirche stets die Ueberzeugung, daß sie durch dergleichen neue Zusätze zum Glaubensbekenntnis keineswegs von der Lehre der Apostel abweiche, da derselbe heilige Geist, welcher die Apostel durch seinen Beistand lehrte, nie aufhört, auch der Kirche beizustehen. Was nun die morgenländische Kirche anbetrifft, so wurde sie mehr von Häretikern heimgesucht und fügte deshalb dem Symbolum mehrere Zusätze bei, während dieses bei den abendländischen Kirchen weniger der Fall war. Nur die römische Kirche rechnete es sich einige Jahrhunderte hindurch zur Ehre an, dem Credo nichts beizufügen, aber dennoch kam auch in derselben im vierten Jahrhundert eine etwas erweiterte Glaubensformel in Gebrauch.

Im negativen Sinne behielten und bewahrten also alle Kirchen das Apostolicum unverändert. Die Leichtigkeit, mit welcher einige morgenländische Kirchen am Urtexte Zusätze machten, überschritt bald die Grenzen. Infolge dessen befahl das Chalcedonische Concil das

alte Nicäno-Constantinopolitanische Symbolum beizubehalten. Dieses Decret war wiederum die Ursache, daß im Morgenlande die alten Glaubensformeln, selbst das Apostolicum, außer Brauch kamen und daß noch heute ausschließlich die Nicäische Formel benutzt wird.

So ist denn der im Symbolum am wenigsten bedeutende Zusatz sub Pontio Pilato dennoch von großer Bedeutung. Er bildet gleichsam den Faden, welcher die göttlichen Wahrheiten des Glaubensbekenntnisses mit dem Irdischen verknüpft, er zeigt den Zeitpunkt an, wann sich der Himmel mit der Erde versöhnte, ist aber auch zugleich der Stempel des apostolischen Ursprunges unseres Credo.

Recensionen.

Vaticanische Miniaturen. Herausgegeben und erläutert von Stephan Beissel S. J. Quellen zur Geschichte der Miniaturmalerei. Mit XXX Tafeln in Lichtdruck. — Miniatures choisies de la bibliothèque du Vatican par etc. Freiburg, Herder, 1893. VIII + 59 in fol. Mit 30 Tafeln.

Das Studium der Bilderhandschriften des Mittelalters ist in verschiedener Hinsicht ein treffliches und unerläßliches Hilfsmittel für die Kenntnis der Malerei und der Kunst jener Zeit überhaupt. Die alten Sammlungen von Miniaturen wurden von den Künstlern als Führer und Anleitungsbücher bei ihren Werken gebraucht. Man kann zeigen, wie auf diesem Wege gewisse Darstellungsformen von einem Orte zum andern wanderten und wie Traditionen direct von der altclassischen Zeit in die mittelalterlichen Schulen hinübergeleitet wurden. Die gegenwärtig so lebhaft erörterte Frage über den Einfluss der byzantinischen Kunst auf die abendländische in der ersten Hälfte des Mittelalters kann auf keine Weise sicherer gelöst werden als durch die Erforschung der illustrierten Handschriften und durch die Feststellung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Dazu kommt, daß in den gemalten Büchern viel zahlreichere Werke der frühmittelalterlichen Malerkunst vorhanden sind als auf Wänden und Tafeln. Auch der Zustand ihrer Erhaltung ist im allgemeinen ungleich besser; die Pergamente und die Buchform schützten sie mehr vor dem zerstörenden Einflusse der Zeit und vor den Uebermalungen, die sich Restauration nannten.

Das vorliegende Buch gibt als ‚Quellen zur Geschichte der Miniaturmalerei' 30 Tafeln aus Bilderhandschriften der vaticanischen Bibliothek. Es sind nur Proben aus dem reichen Schatze

von Miniaturbüchern, welche die Vaticana enthält. Mit ihrer kurzen Besprechung verbindet zwar der Verfasser Mittheilungen über andere Bilder der nämlichen Handschriften, denen er die Tafeln entlehnt, sowie über die Miniaturen vieler anderer vaticanischer Codices; aber er wollte damit den Bilderinhalt der Bibliothek keineswegs erschöpfen, sondern nur einen Beitrag zu der vollständigen Katalogisierung liefern, die über kürzere oder längere Zeit auszuführen sein wird. Immerhin ist die getroffene Auswahl der Miniaturenabbildungen eine solche, daß das Werk einen selbständigen Wert besitzt als Hilfsmittel zum Studium der Malerei vom 5. bis zum 15. Jahrhundert. Denn es sind darin die Hauptströmungen und die hervortretendsten Epochen jener Kunst vertreten, nicht blos für Italien, sondern — dank dem universellen Reichthume der vaticanischen Sammlung — auch für den Orient und verschiedene Länder des Abendlandes, so weit eben solches thunlich war für eine Publication, welche Umfang und Preis eines ‚Hilfsmittels' nicht übersteigen durfte.

Die Tafeln enthalten zusammen 41 Lichtdrucke. Die erste Gruppe gibt Bilder altclassischen Stils aus den Codd. Vat. lat. 3867, 3868, 3225, Pal. lat. 1564, Pal. graec. 431. Die zweite Gruppe enthält abendländische Miniaturen aus der Zeit vom 7. bis zum 11. Jahrhundert aus den Codd. Vat. lat. 4, 3741, 1202, Pal. lat. 50, Reg. lat. 1263; die dritte ‚griechische Miniaturen des Mittelalters', oder eigentlich nur des 11., höchstens noch des 10. Jahrhunderts, aus den Codd. Vat. graec. 1522, 1158, 1229, 1208, 394, 1162, 1613, Reg. graec. 1, Urb. graec. 2; die vierte gibt, zum Abendland zurückkehrend, Miniaturen vom 11. bis 14. Jahrhundert aus den Codd. Vat. lat. 5729, 39, 2001, 39, 3550, Ottob. lat. 74, Pal. lat. 1071, 629, 537, Reg. lat. 25; die fünfte endlich, relativ am besten bedacht, solche des 15. und (in einem Beispiele) des 16. Jahrhunderts aus den Codd. Vat. lat. 3747, 3768, 3770, Ottob. lat. 501, 2919, Urb. lat. 1, 365, 599, Pal. lat. 411.

Es ist eine vielgestaltige, auf- und niedergehende Entwickelung, die das Auge des Beschauers hier durchläuft; sie führt von den illustrierten Virgilhandschriften des 4. und 5. Jahrhunderts bis zu der herrlich ausgeschmückten sog. Bibel Pinturicchios aus dem 15. und den köstlichen Miniaturen in dem Exemplar der Göttlichen Comödie aus dem 15. und 16. Jahrhundert.

Aus der ersten Gruppe heben wir die Rolle mit den Bildern der Geschichte Josues hervor, die noch an der Grenze der classischen Zeit steht. Beissel legt sie zweifelnd dem 7. Jahrhundert bei, während sie Kondakoff in seiner Histoire de l'art byzantin

in eine frühere Zeit, das 5. oder 6. Jahrhundert, verweist. Aber nach Beissel wäre sie immerhin ‚wenigstens eine geschickte Copie einer altchristlichen Vorlage' (S. 7). Leider gibt er aus ihr nur eine einzige Abbildung, nämlich die Scene der Aussendung der Kundschafter nach Hai. Die ganze Bilderreihe, soweit sie erhalten ist, aus 23 Scenen bestehend, wurde bereits von Seroux d'Agincourt auf seinen Tafeln 28 und 29 publiciert und sodann besser (wiewohl noch keineswegs genügend) von Garrucci auf den Tafeln 157—167. Die nunmehr vorliegende Probe im Lichtdruck und das schöne der Rolle entnommene Blatt in der Publication der Palaeographical Society (CLXV 2) machen den Wunsch rege, daß bald der ganze wichtige Rotulus in exacten Lichtdrucken erscheinen möge. Man hat denselben nicht mit Unrecht die ‚christliche Trajansäule' genannt. In der That, der Charakter dieser Bilder, oder ihrer ‚altchristlichen Vorlage', hängt mit den classischen Kriegsdarstellungen auf der römischen Colonna Trajana ebenso zusammen wie die alttestamentlichen Mosaiken an den Hochwänden des Mittelschiffes von S. Maria Maggiore zu Rom (Scenen Josues usw.), welche de Rossi auf die erste Erbauung der Kirche unter Papst Liberius († 366) zurückzuführen geneigt ist. Die neuestens ausgesprochene Annahme ist nicht unwahrscheinlich, daß schon im 4. Jahrhundert christliche Bilderbibeln entworfen und verbreitet wurden und daß aus diesen die Urheber der genannten Mosaiken sowohl als der Josuerolle geschöpft haben (De Rossi, Musaici delle chiese di Roma fasc. 24). Wenn Beissel es unterläßt auf dieses Verhältnis hinzuweisen, so gibt er dagegen an verschiedenen Stellen seines knappen Commentars zur ersten Gruppe gute Winke über den Zusammenhang christlicher Darstellungen mit antik classischen. So zum Beispiel gelegentlich der Evangelistenbilder an der Spitze handschriftlicher Copien der einzelnen Evangelien, wo die heiligen Autoren nicht nur an der nämlichen Stelle sich befinden, welche einst in classischen Handschriften die heidnischen Autoren einnahmen, sondern auch die Formen ihrer Erscheinung von ihnen entlehnen. So ferner bezüglich der Darstellung der zwölf um Christus gereihten Apostel, welche nach dem Typus der antiken Bilder, die den Kaiser zwischen hohen Würdenträgern zeigten, angelegt wurde.

Aus der zweiten Gruppe glauben wir gleichfalls die letzte Miniatur, dem Vat. lat. 1202 entnommen, besonders namhaft machen zu sollen. Die Handschrift gehört ins 11. Jahrhundert und wurde im Kloster Montecassino in der durch Abt Desiderius begründeten Schule mit langobardisch-cassinensischer Schrift geschrieben und durch Initialen und Bilder verziert. Nach Bethmanns Urtheil im Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde 12 (1874) 223

‚wetteifern die Initialen mit dem Schönsten, was darin im Mittelalter geleistet ist‘. Von den Bildern hat Beissel mit gutem Griffe dasjenige ausgewählt, welches Scenen aus der Jugendgeschichte St. Benedicts wiedergiebt. Es veranschaulicht bei all seinen Mängeln der Zeichnung vortrefflich das Bestreben jener Mönche, die Natur möglichst treu nachzuahmen, und kennzeichnet ihren Sinn für lebendige und wechselvolle Darstellung. Den Inhalt der ersten dieser Scenen bezeichnet Beissel mit den Worten: ‚Der Heilige erhält den ersten religiösen Unterricht‘. Aber vielleicht ist eine andere Deutung des Bildes vorzuziehen. Da nämlich die sitzende Person als Papst mit dem Pallium und überdies mit dem runden Nimbus dargestellt ist (nicht mit dem viereckigen, wie der Lehrer auf dem folgenden Bilde), der vor ihr Stehende aber mit der Dalmatik bekleidet erscheint, so dürfte dieses Bild, als Einleitungsbild der ganzen Reihe, den heiligen Verfasser der Geschichte Benedicts, Gregor den Großen, vorstellen, wie er seinen Diakon Petrus, den Colloquenten in den Dialogen, mit dem Leben des Ordensstifters bekannt macht. An Petrus und in ihm an die Leser der Bilderhandschrift wendet sich dann der Vers der Unterschrift: Pande cor, esto tenax, rogita, meditare quod (nicht quid) edam. Erst im folgenden Bilde beginnt die Geschichte Benedicts mit seinem ersten Unterrichte: Hic docetur, hic discit, quid litterae, sillaba quid sit.

Die dritte Gruppe der Tafeln, die griechische, schließt in geeigneter Weise mit dem berühmten Menologium ab (Vat. graec. 1613), welches für den Kaiser Basilius II († 1025) geschrieben und mit 430 Miniaturen geziert wurde. Es ist vertreten durch zwei ganz vortreffliche Phototypien: Christi Geburt und Anbetung der Weisen. Diese Reproductionen zeigen, wie wenig die im Jahre 1727 erschienene vollständige Veröffentlichung der Bilder in Kupferstich und wie wenig die paar Durchzeichnungen d'Agincourts geeignet sind, eine wahre Vorstellung der schönen Originale zu vermitteln. Sie zeigen aber zugleich auch, mit wie großem Rechte in der Gegenwart immer mehr dem landläufigen Urtheile über die byzantinische Kunst, als wäre sie seit ihrem Ursprunge immer mehr in Erstarrung und Verfall gerathen, widersprochen wird. Die Proben sind ein Muster von vornehmer Eleganz.

Als erste Tafel der vierten Gruppe schließt sich ein Bild aus der Bibel des Klosters Farfa an (Vat. lat. 5729), dessen Charakter an diesem Platze, unmittelbar nach dem vorigen, sehr wirksam zur Geltung kommt. Die Bibel ist aus dem gleichen Jahrhundert wie das Menologium. Aber dem abendländischen Product fehlt durchaus die Eleganz und die Feinheit der Ausführung

jener griechischen Arbeit. Dafür sind die Miniaturen dieses berühmten Klosters der Sabina um so lebendiger, frischer, populärer. Diese Contourenbilder wurden in der langobardischen Abtei rasch skizziert und mit Farben gefüllt. Das gleiche beobachtet man auch an den Miniaturen des eben jetzt zu Rom im Erscheinen begriffenen Regestum Farfense. Beissel gibt aus der Bibel nur zwei Stücke, nämlich Scenen zum ersten Buche Mosis und zum zweiten Buche der Machabäer. Der Bildercyklus der Handschrift ist indes einer der vollständigsten, die aus der ersten Hälfte des Mittelalters überhaupt erhalten sind. Er bietet ‚eines der bedeutendsten Beweismittel für die ruhige Fortentwickelung eines großen Zweiges der italienischen Kunst' ohne fremdartige umgestaltende Einflüsse.

In der letzten Gruppe ist, wie in der vorhergehenden, am meisten Italien vertreten. Sie reflectiert die geschmackvolle Kunst der Frührenaissance. Es kommen hier außer der Dante- und der sog. Pinturicchiohandschrift namentlich zwei von toscanischen Camaldulensern ausgemalte Breviere zur Verwertung. Ferner ist die französische Buchmalerei, die flämische und die deutsche berücksichtigt.

Was schließlich die technische Seite des vorliegenden Werkes betrifft, so verdient die Schönheit und Sauberkeit der von Danesi in Rom hergestellten Lichtdrucke alles Lob. Für den Umstand, daß die Farben mangeln, sucht der Herausgeber dadurch einen Ersatz zu gewähren, daß er überall im Texte mit großer Genauigkeit die Farben angibt, manchmal sich auch in eine vergleichende Kritik der Colorierung einläßt. Viele werden freilich gleich dem Schreiber dieser Zeilen dabei das unliebsame Gefühl haben, daß eine mehr als gewöhnliche Phantasie dazu gehört, daraufhin sich das Farbenbild vorzustellen, zumal mit dem besonderen Charakter seiner Töne. Indessen in einer billigen Reproduction die ganzen Miniaturen, wie sie sind, zu erhalten, ist uns nun einmal versagt, und man weiß andererseits, wie ungetreu, wie verrätherisch auch chromolithographische und chromotypische Wiedergaben sein können. — Der die Tafeln begleitende Text ist in zwei Colonnen, in deutscher und französischer Sprache, gedruckt. Er beschränkt sich auf das Nothwendigste, besitzt aber einen besonderen Wert in den reichen Citationen über die bisherigen Veröffentlichungen oder Besprechungen der betreffenden Bilder, in der Anführung von parallelen Miniaturen, die zur Beurtheilung der Tafeln dienen, und namentlich in der oft recht ausführlichen Katalogisierung des bildnerischen Inhaltes jener Handschriften, aus denen die Tafeln entnommen sind.

Das Werk ist ein unentbehrlicher, auf der Höhe der jetzigen Forschung und Technik stehender Beitrag zur Kenntnis der mittel-

alterlichen Malerei. Es betritt einen Weg zur Bekanntmachung des in den Bibliotheken ruhenden kostbaren Materials, auf welchem der Verfasser und andere berufene Kräfte weiterschreiten mögen.

Rom. Hartmann Grisar S. J.

Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. 7. Bd. Culturzustände des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters bis zum Beginn des dreißigjährigen Krieges. 3. Buch. Schulen und Universitäten, Wissenschaft und Bildung bis zum Beginn des dreißigjährigen Krieges. Von Johannes Janssen. Ergänzt und herausgegeben von Ludwig Pastor. Erste bis zwölfte Auflage. Freiburg i. B., Herder, 1893. XLVII + 660 S. 8°.

Um Luthers Bruch mit der Vergangenheit zu rechtfertigen, haben die Centuriatoren von Magdeburg und andere gleichgesinnte Schriftsteller das deutsche Mittelalter in möglichst grellen Farben gezeichnet. Im besondern erfuhr das fünfzehnte Jahrhundert durch diese Männer eine so ungünstige Darstellung, daß die That des sächsischen Mönches als segensvoll und glückverheißend erscheinen musste. Dieser Auffassung gegenüber sind von Janssen in dem ersten Bande seiner Geschichte des deutschen Volkes schwer wiegende Thatsachen geltend gemacht worden. Die quellenmäßige Schilderung des Volksunterrichts und der Wissenschaft, der Kunst und des Gesellschaftslebens, der wissenschaftlichen und rechtlichen Zustände des ausgehenden Mittelalters hat den Beweis geliefert, daß das deutsche Volk in dieser Zeit zu den schönsten Hoffnungen auf eine Periode der Blüte berechtigte.

Da kam der Sturm der religiös-politischen Revolution des sechzehnten Jahrhunderts, vernichtete zum guten Theil die Cultur, welche unter dem Einfluss der katholischen Kirche emporwuchs, und schuf eine neue Barbarei. Nicht erst der dreißigjährige Krieg, sondern der Kampf gegen die Kirche während des vorausgehenden Jahrhunderts hat Deutschland zerrüttet. Mit Rücksicht auf Kunst und Volksliteratur hat dies Janssen, gestützt auf ein massenhaftes, unwiderlegliches Material, in den zwei Büchern des sechsten Bandes seines Geschichtswerkes gezeigt.

Die Veröffentlichung der weiteren Studien über die Culturzustände des deutschen Volkes in dem Jahrhundert der Glaubensneuerung war dem hochverdienten Forscher nicht mehr beschieden. Der hierzu berufenste Gelehrte, Professor Pastor, hat dem Willen des Meisters entsprechend den siebenten Band hergestellt. Durch sorgfältige Markierung der von ihm herrührenden Anmerkungen

und durch die Einfügung von vier ganz im Geiste des überkommenen Manuscriptes gearbeiteten Capiteln verstand es Pastor, seine Aufgabe als Fortsetzer der deutschen Geschichte Janssens glänzend zu lösen und den Rücksichten der Wissenschaft nicht minder als denen der Pietät gerecht zu werden. Der vorliegende siebente Band behandelt als drittes Buch der deutschen Culturgeschichte des sechzehnten Jahrhunderts das niedere und höhere Schulwesen, Bildung und Wissenschaft, Büchercensur und Buchhandel.

Wie in den früheren Bänden, so ersteht auch hier eine Welt so ganz verschieden von der vielfach herrschenden Vorstellung, welche im Interesse einer mächtig wirkenden Tendenz erkünstelt wurde. Nichts ist gewöhnlicher als die Behauptung, daß die sogenannten exacten Wissenschaften so recht eigentlich die Frucht protestantischer Forschung seien. Aber der bahnbrechende Mathematiker und Astronom Nikolaus von Cues war Cardinal und gehörte sammt seinen großen Fachgenossen Peuerbach und Regiomontan noch dem fünfzehnten Jahrhundert an. Coppernicus, der Schöpfer der neueren Astronomie, den Luther einen Narren nannte, war Domherr in Frauenburg, der Mathematiker, Physiker und Astronom Scheiner war Jesuit, Vesalius, der Begründer der modernen Anatomie, und der hervorragende Tiroler Arzt Guarinoni waren Katholiken; auch der Vater der neueren wissenschaftlichen Mineralogie Georg Agricola lebte und starb als treuer Sohn der Kirche. Daß auf dem Gebiete der Wissenschaft nicht weit mehr geschah, als geschehen ist, daß der Humanismus vollends verwilderte, daß die Theologen in gegenseitigem Hader ihre besten Kräfte verzehrten, daß namentlich die Geschichte durch Aventin, Sleidan und durch die Magdeburger Centuriatoren u. a. in verhängnisvoller Weise gefälscht wurde, ist das Missverdienst derer, welche den Ueberlieferungen einer vielverheißenden Vergangenheit entsagt und Ideen in die Welt gesetzt hatten, die ohne die Zerstörung der höchsten Güter sich nicht durchführen ließen. Es ist wahr, schroffe Uebergänge auch vom Bösen zum Guten sind gezeichnet durch die Spuren der Zerstörung; aber in diesem Falle ist es zumeist das Böse, welches unterliegt. Die Reformation aber hat nicht das wahrhaft Böse zerstört, sondern nach dem Urtheile ihrer ersten Vertreter üppig gefördert. Was sie, soviel an ihr lag, zugrunde gerichtet hat, war das Gute, und damit hat sie sich selbst das Urtheil gesprochen. Nur indirect und mittelbar ist Gutes durch sie erwachsen, und darum allein fand sie einen Platz in dem Rahmen der göttlichen Vorsehung.

Es ist ein protestantisches Dogma, daß mit der neuen Lehre auch das Schulwesen gehoben wurde. Thatsache ist, daß man die

rosigsten Hoffnungen hegte, daß indes bald eine Ernüchterung eintrat, welche Mitleid einflößt. Philipp Melanchthon erklärte im Jahre 1549: ‚Die Studien liegen sammt den Schulen in diesen verworrenen Zeiten am Boden, und Satan droht den Kirchen und Schulen die Zerstörung'. Die Roheit und Sittenlosigkeit der Studenten, obenan der Wittenberger, überstieg alle Schranken. ‚Unter den Studenten', berichtete ein in Wittenberg studierender Breslauer im Jahre 1557, ‚trägt sich so viel Betrübendes zu, daß dem Melanchthon bei seinen Vorlesungen bisweilen die hellen Thränen aus den Augen stürzen und er oftmals sagt: der grenzenlose Muthwille der Jugend sei ein Zeichen, daß der Weltuntergang nahe bevorstehe'.

Es ist bei Besprechung des Geschichtswerkes von Janssen auf protestantischer Seite wiederholt das Geständnis gemacht worden, Janssen habe bewiesen, daß man das sechzehnte Jahrhundert recht gut auch von einer andern Seite betrachten könne, als es in der Regel geschehe. Bei der Abneigung, mit der in jenen Kreisen die Leistungen echt katholischer Geschichtschreibung aufgenommen zu werden pflegen, ist dieses Zugeständnis bedeutsam genug. Es frägt sich nur: Wo ist die Wahrheit?

Der achte Band wird die volkswirtschaftlichen, gesellschaftlichen und religiös-sittlichen Zustände, das Hexenwesen und die Hexenprocesse behandeln. Sein Erscheinen ist für die nächste Zukunft in Aussicht gestellt.

Emil Michael S. J.

Ethik und Religion. Grundlegung der religiösen und Kritik der unabhängigen Sittlichkeit. Von Dr. Constantin Gutberlet. Münster i. W. 1892. Druck und Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung. VIII, 376 S. 8.

Seit einer Reihe von Jahren sind wir gewohnt, Prof. Gutberlet auf dem Gebiete der gesammten Philosophie rastlos thätig zu sehen, nicht nur forschend und bauend, sondern auch vertheidigend, abwehrend und die falschen Positionen der Gegner angreifend. Zumal in ethischen und religiösen Fragen sind letztere vielfach nicht nur total verfehlt, sondern geradezu lächerlich und absurd. ‚Wenn eine Philosophie in consequenter Entwickelung dahin führt', schrieb Gutberlet im Jahre 1888[1]), ‚daß als Ziel aller menschlichen Bestrebungen der Selbstmord des Individuums oder der Massenmord der ganzen Menschheit erklärt wird, dann kann auch

---

[1]) Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft I S. 10.



der Ungebildetste die Natur des Baumes erkennen, an welchem solche Früchte gereift sind. Und wenn Männer wie Schopenhauer und Hartmann von unserer Zeit so hoch gepriesen und so begierig verschlungen werden, so ist das der deutlichste Beweis, daß große Hungersnoth im Geistesleben herrscht. Die Herzen müssen krank sein, es muss vollständig an gesunder Geistesnahrung fehlen, daß man nach so elender Kost einen pathologischen Heißhunger verspürt'. Diese nur allzu wahren Worte enthüllen die ,Natur des Baumes' in schreckenerregender Weise; er muss in der That bis in die Wurzel hinein vergiftet sein; und er ist es, denn der Vergiftungsprocess der modernen, insbesondere der deutschen Philosophie nimmt genau da seinen Anfang, wohin ihre Jünger ,zurückgehen' zu müssen glauben, bei Kant. Der Grund der Verkrüppelung der Frucht, deren Zeitigung die Aufgabe der praktischen Philosophie, der Ethik ist, liegt in der Verwirrung oder vielmehr in der Vernichtung der Metaphysik durch eine idealistische Kritik. Deshalb hat sich G. nicht damit begnügt, seine Gegner mit den unmittelbarsten Gründen, welche sich auf dem auch von jenen der Ethik zugewiesenen Gebiet finden, zu bekämpfen, sondern er hat in tieferem Eindringen in die metaphysischen Grundlagen der Ethik Wert und Ausdehnung der letzteren in einem über das niedrige Niveau jener Eintagssysteme weit hinausreichenden Maßstabe zur Anschauung gebracht und durch strenge Beweise festgestellt. Darin liegt ja gerade das Verhängnis dieser nur noch wie zum Hohn so genannten Ethik, daß sie ganz allein auf sich selber stehen soll; wobei man doch zuerst wissen müsste, was sie selber ist, während bei den modernen Aretalogen oder Tugendschwätzern, wie sie von G. genannt werden, nur darüber Uebereinstimmung herrscht, daß Ethik ebenso wie alles übrige unter und über der Sonne in vollständiger Loslösung von allem ,Transscendenten', jener Verirrung des menschlichen Geistes, erklärt werden müsse.

In Verfolgung dieser auf die Gestaltung des modernen Lebens so einflussreichen Bestrebungen hat Prof. Gutberlet theils im philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft, theils in ,Natur und Offenbarung', theils im ,Katholik', eine große Zahl der üppig emporschießenden Moralsysteme gründlicher Besprechung und Widerlegung unterzogen. Besonders eingehend geschah dies mit Eduard v. Hartmanns ,Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins'[1]), einem Werke, in welchem sich der Blödsinn mit der Gotteslästerung in einem Maße vereinigt findet, daß man die Bescheidenheit, mit welcher Hartmann seine Leistung mit Nektar und Ambrosia ver-

[1]) ,Katholik' 1882, II in fünf umfangreichen Artikeln.

gleicht, weit weniger begreiflich findet als sein Geständnis, er habe stets über das ihm von den Herren Recensenten gespendete Lob im Stillen gelächelt. Bei jener Gelegenheit schrieb G.: ‚Die Bezugnahme auf Hartmann wird uns übrigens nicht so in Anspruch nehmen, dass nicht ein tieferes Erfassen und Begründen der sittlichen Ideen unsere Hauptaufgabe bliebe'. So kam es denn, dass die damaligen trefflichen Ausführungen nicht nur im polemischen sondern auch im positiven Theil des Buches ‚Ethik und Religion' verwertet werden konnten.

Dasselbe enthält drei Abschnitte: 1) Die theistische Ethik, 2) Die unabhängige Ethik, 3) Verhältnis der christlichen zur unabhängigen Ethik. Der erste Abschnitt ist naturgemäß der Entwicklung und Begründung der Begriffe Sittlichkeit, Verpflichtung, Naturgesetz gewidmet. Die hier vertretene Auffassung ist diejenige der altbewährten scholastischen Philosophie, welche sich auch hier als ein wahres κτῆμα εἰς ἀεί erweist, gegen welches die schwankenden Nebelgebilde der Neuzeit sehr unvortheilhaft abstechen. Was die Ausgestaltung der scholastischen Principien im einzelnen betrifft, möchten wir uns zwei Bemerkungen gestatten: Es ist nach unserer Auffassung die Unterscheidung zwischen Sitten n o r m und Sitten g e s e t z nicht zu vollständig klarer Durchführung gekommen, da die in der ‚Ethik' des Verfassers aufgestellte Definition der Sittlichkeit als der ‚Beziehung der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem Sitten g e s e t z' (2. Aufl. S. 45) zugrunde gelegt wurde. Da auf diese Weise dasjenige, worin allein der Grund der V e r p f l i c h t u n g gesucht werden kann, das Gesetz, d. h. das Gebot des göttlichen Willens, schon zur Begründung der bloßen Sittlichkeit in Anspruch genommen wird, muss zur Begründung der Verpflichtung ein nach unserer Ansicht derselben fremder Factor, der Zusammenhang mit der Glückseligkeit herbeigezogen werden. Die Verpflichtung wird demnach definiert als ‚eine Nothwendigkeit zu handeln, welche aus der erkannten Verbindung der Handlung mit der Glückseligkeit im höchsten Gute entspringt'. (‚Ethik und Religion' S. 42.) Dass diese Definition streng festgehalten wird, zeigen die Sätze: ‚Eine Verpflichtung im eigentlichen Sinne des Wortes kommt n u r dadurch zustande, dass gewisse Handlungen mit der Glückseligkeit, die wir mit Nothwendigkeit begehren, in nothwendige Beziehung gesetzt sind'. Alle anderen Gründe, selbst die ‚Herrschaft Gottes u. d g l.', also auch sein gesetzgeberischer Wille, sind ausgeschlossen (S. 108). Dieser Auffassung können wir uns unmöglich anschließen. Wenn ‚der letzte Grund der Sittlichkeit nicht in einem endlichen Gute, in einer physischen Vollkommenheit, geschweige denn in einer angenehmen Zuständlichkeit unseres Ich

gesucht werden kann', wie am selben Orte zugestanden wird, dann noch viel weniger der der Verpflichtung, denn sie allein ist es, welche die thatsächliche Ausführung des schon vorher als sittlich gut Constituierten mit unendlicher Auctorität und um jeden, alles Endliche übersteigenden Preis fordert. Das absolute Sollen der Verpflichtung erborgt seine Kraft nicht von dem physischen Müssen des Glückseligkeitstriebes, sondern hat dieselbe vom absoluten Wollen des ewigen Gesetzgebers, der um seiner selbst willen unbedingten Gehorsam von seinen Geschöpfen verlangt und verlangen muss; denn die Schöpfung ist jene Thatsache, welche, um juristisch zu sprechen, den Rechtstitel für die Forderungen des Naturgesetzes enthält. Die häufige Berufung auf den Satz, dass der Wille nur ein bonum sibi erstreben kann, verleiht der These des Verfassers keine Stütze, denn er gibt nicht das Formalobject des Willens an[1]); und gäbe er es an, so könnte die Sittlichkeit ebenso wenig wie die Verpflichtung ihren objectiven Wert behaupten. Eine Folge dieser Auffassung ist, dass zur Erklärung der Sanction kein selbständiges Moment mehr übrig bleibt; eine weitere, dass der von Wundt und anderen der christlichen Auffassung gemachte Vorwurf des Eudämonismus wohl inbezug auf die Sittlichkeit, nicht aber so leicht inbezug auf die Verpflichtung zurückgewiesen werden kann.

Es scheint uns somit die Verbindung der Ethik mit Religion darin begründet zu sein, dass die letzte Norm der Sittlichkeit Gottes Wesen, das höchste Sittengesetz und hiermit der adäquate Grund der Verpflichtung Gottes Wille, und die vollkommene Sanction Gottes Besitz ist; hierin ist zugleich jene Verbindung von Ethik und Religion enthalten, welche darin besteht, dass die erste aller moralischen Tugenden im weitesten Sinne die Gottesverehrung (ebenfalls im weitesten Sinne) ist. Wie wir also davon überzeugt sind, dass die trefflichen Ausführungen des Verfassers sich von diesem Standpunkt aus wirksamer für die Grundlegung der religiösen und eben deshalb für die Entkräftigung der unabhängigen Sittlichkeit hätten gestalten lassen, so sind diese Bemerkungen einzig dem Interesse für eine uns allen gleich hohe und theure Sache entsprungen; ein Interesse, welches nur in der Hochhaltung der uns gemeinsamen Principien in Verbindung mit offenem Aussprechen der eigenen Ansicht eine würdige Bethätigung finden kann.

Rückhaltslos können wir uns der Berichtigung der Missverständnisse, in welchen die Verfechter der unabhängigen Moral befangen sind, anschließen. In der That sind dieselben vielfach so

---

[1]) Vgl. *Mazzella*, De virtutibus infusis p. 687; *Kilber*, De virtutibus theol. Disp. 5 Cap. 1 art. 3; *Palmieri*, De poenitentia p. 230.

unglaublich, daß es sehr zweckmäßig war, sie wörtlich und in extenso anzuführen, um bei weniger bewanderten Lesern den Verdacht der Uebertreibung auszuschließen. So bewegt sich der Prager Ethiker Jodl in den jedem Pantheisten geläufigen Phrasen von der ‚großartigen, indessen wie es scheint nothwendigen Illusion, die sittlichen Ideale der Menschheit zu Seinsformen des Absoluten zu machen und ihre Geltung dadurch stützen zu wollen, daß man sie als Eigenschaften des Absoluten, somit als objectiv reale Mächte in der Welt aufzuweisen sucht‘, von dem Wesen, in dem die Menschheit ‚sich selber anbetet‘, von dem Ding, welches ‚in dem einen Sinne eine der gewaltigsten aller Kräfte ist, in dem anderen gar nicht ins Reich der Wirklichkeit gehörend‘, wo offenbar der Sinn zum Unsinn geworden ist. Dem entgegnet G. mit Recht: ‚Daß das unendliche Gut eine Illusion sei, daß in ihm die Menschheit sich selbst anbete, ist eine unbewiesene Verdächtigung gegen alle Religion, es ist eine grobe Verleumdung. Bringen wir denn keine Beweise für das Dasein Gottes? Wer hat dieselben so widerlegt, daß er die religiöse Anschauung eine Illusion zu nennen berechtigt wäre?‘ Der Darwinist Münsterberg macht sich der Verwechselung des Sittengesetzes mit dessen Anwendung schuldig; ihm antwortet G. durch Klarstellung der wahren Allgemeinheit des Sittengesetzes, nach welchem zB. nicht die Tödtung eines Menschen, sondern der Mord verboten ist. Einem ungenannten ‚Theologen‘, welcher bei religionslosen Menschen mehr Sittlichkeit gefunden zu haben vorgibt als bei religiösen, gibt G. zu bedenken, in was denn die Religion eigentlich besteht, nämlich in der ‚festen Ueberzeugung des Verstandes von der gänzlichen Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott, seinem Ursprung und Endziele, verbunden mit dem festen Willen, nach diesem Verhältnisse sein ganzes Leben einzurichten‘. Wie es schwer sein dürfte, die Religion nach der gebräuchlichen, weiteren Bedeutung dieses Wortes besser zu definieren, ebenso viel Mühe wird es kosten, auf Seite derer, die sie sich zu eigen gemacht haben, mehr Unsittlichkeit als auf Seite der Anhänger der unabhängigen Moral nachzuweisen. Jedenfalls aber, und darauf kommt es an, liegt factisch vorhandene Unsittlichkeit nicht in der Consequenz der theistischen, wohl aber der atheistischen Ethik, wenn sie noch diesen Namen verdient. Aber wie der unbekannte ‚Theologe‘ nur sehr unklare Begriffe von Religion hat, so auch von Sittlichkeit; es ist das alte Lied von ‚reiner Herzensgüte‘, ‚wirklicher Liebe‘ und ‚edeln Thaten‘, alles selbstverständlich als Leistung der Menschheit gegen ihre eigene Vortrefflichkeit aufgefasst. ‚Ich muss anbeten, ich muss mich aufs tiefste vor dem Unendlichen demüthigen und zugleich mich ihm verwandt fühlen als Leben

vom ewigen Leben. — Ich muss lieben; nicht blos an einzelnes mich liebend anhängen, sondern mein ganzes Herz voll und ungetheilt hingeben, mit allem, was ich bin, mich anklammern an das Wesen, das alles in allem ist'. Also wieder das Wesen, das alles in allem ist! Zu dieser ‚Religion', welche die Blüte der Knospe Sittlichkeit sein soll, fühlt sich der ‚Theologe' durch die Macht seiner Empfindungen hingezogen, ohne es jedoch irgend jemand übel zu nehmen, wenn er zufälliger Weise nicht über ähnliche Gefühle und Empfindungen zu verfügen hat. Einer so jämmerlichen Religion und Theologie hält G. das justus ex fide vivit entgegen und wiederholt mit Nachdruck, daß die Religion nicht nur ein Bedürfnis des Gefühls, sondern auch eine Forderung des Verstandes ist. ‚Von einer edlen Knospe außer Christus weiß die Offenbarung nichts; und nun behauptet ein Diener Jesu Christi, sogar ohne Gott, ohne alle Religion könne es ein reiches Geistesleben geben, das edle sittliche Knospen hervortreibt'. Unvergleichlich treffend werden dann die wahren Gründe der Glaubenslosigkeit bloßgelegt und der ursächliche Zusammenhang derselben mit der Unsittlichkeit aus Thatsachen bewiesen: Die Moralstatistik liefert den Nachweis, daß Selbstmord und Prostitution in geradem Verhältnisse mit dem Unglauben wachsen. Ein ungemein wichtiges Moment in diesem traurigen Zusammenhang wird mit dem Hinweis auf die Gnade berührt. Derselbe ist zu bedeutungsvoll, als daß wir ihn hier nicht großentheils wörtlich wiedergeben sollten: ‚Wenn die Gottesleugner wirklich so edle sittliche Menschen sind, dann müssen sie ganz anders geistig organisiert sein als wir armen Adamskinder. Wir haben die mächtigsten Motive zur Sittlichkeit, was selbst die religionslosen Moralisten gar nicht in Abrede stellen, wir machen die energischsten Anstrengungen, die Gebote Gottes zu beobachten, wir wenden alle menschlichen und göttlichen Mittel an, und doch müssen wir uns als Sünder bekennen und fehlen täglich. Wir haben es durch die eigene Erfahrung gelernt, daß wir aus eigenen Kräften nicht allen Versuchungen Widerstand leisten können; nur gar zu sehr stimmt diese Erfahrung zu dem Offenbarungssatze, daß wir einer besonderen Gnade Gottes bedürfen, um in der Uebung der Tugend auszuharren bis ans Ende. Unsere Ungläubigen aber bedürfen keiner göttlichen Hilfe; sie spotten über die Nothwendigkeit der Gnade. Da nun die Gnade nur denen zutheil wird, welche demüthig darum bitten, so wissen wir, wie es mit der edlen Sittlichkeit ohne Religion bestellt ist'.

Unmöglich können innerhalb der engen Grenzen eines Referates die zahlreichen Partien von gleich hohem Werte ausdrücklich hervorgehoben werden. Statt dessen verweisen wir vielmehr

jeden, dem die Wichtigkeit einer wissenschaftlichen Begründung des innigen Zusammenhanges zwischen Ethik und Religion klar geworden ist, auf das verdienstvolle Werk selbst. Nur noch einiges aus dem zweiten und dritten Abschnitt sei kurz erwähnt.

Unter den Vertretern der unabhängigen Moral erscheint an erster Stelle Hermann Ulrici. Mit Recht wird der Mann, der das Recht mit so großem Ernste auf die sittliche Verpflichtung basierte, streng von atheistischen Ethikern unterschieden. Ebenso konnte ihm zugestanden werden, dass sein Moralprincip sich demjenigen der theistischen Ethik nähert. Bei der Besprechung desselben zeigt es sich, dass die Anerkennung des Wahren in der Ansicht des Gegners mindestens ebenso nothwendig und nützlich zur Klärung des Gegenstandes ist als die Bekämpfung des Falschen. Die Abneigung Ulricis gegen Metaphysik ist der seit Kant weitverbreiteten Auffassung derselben als einer leeren, inhaltslosen Maschinerie zuzuschreiben. Er scheint keine andere Metaphysik als die Schellings und Hegels zu kennen, welche ‚Gott und Welt a priori construieren wollen'[1]). Dass eine solche Metaphysik dem ‚Gegebenen' fremd und feindlich gegenübersteht, statt es zu erklären, leuchtet ein. Warum hält man aber auch die Leugnung der Metaphysik für Metaphysik? Treffend weist G. auf eine hier zugrunde liegende Confusion hin mit den Worten: ‚Will man bei dem Vergleiche (zwischen Ethik und Metaphysik) ein gerechtes Urtheil gewinnen, so muss man wissenschaftliche (abstracte) Erkenntnis des Ethischen mit abstracter Erkenntnis des Metaphysischen, oder nichtwissenschaftliche Erkenntnis beider Gebiete mit einander vergleichen, und dann fällt das Urtheil wenigstens nicht zu ungunsten der Metaphysik aus'. Dasselbe Misstrauen, welches Ulrici der Metaphysik entgegenbringt, hat er auch für die Theodicee. Da indes die Theodicee nach aristotelischer und scholastischer Auffassung weniger eine Disciplin neben der Metaphysik als vielmehr ein integrierender Bestandtheil derselben ist, hat sie in Wirklichkeit ebenso wenig wie jene ‚einen schwankenden, völlig unsicheren Boden'. Gegen die Ableitung des Inhaltes des Sittengesetzes aus dem Ideal der Menschennatur macht der Verfasser dieselben Gründe geltend, die er früher gegen die Theorie des Vasquez richtete[2]); und es scheint in der That, dass die Ansicht Ulricis mehr von ihnen betroffen wird.

In den folgenden Capiteln wird der kategorische Imperativ Kants, der verpflichtende Grundwille J. H. Fichtes und Wirths und das Princip des Culturfortschritts von Wundt besprochen.

---

[1]) Naturrecht S. 98. [2]) Katholik 1886, II S. 26 ff.

Wie Ulrici, so gehört auch Wundt zu denjenigen Forschern, deren Leistungen man bei der größten Verschiedenheit des Standpunktes vielfache Anerkennung nicht versagen kann. Schon im Jahre 1888 hatte sich G. in diesem Sinne ausgesprochen[1]). Auch bei Wundt liegt das Grundübel in der Ueberschätzung einer falsch verstandenen ‚Erfahrung und Beobachtung'. Die wahre Erfahrung ist nach der richtigen Antwort Gs auch eine Erfahrung der Thatsache der Verpflichtung, und aus ihr ‚vermag jeder Mensch auch ohne geschichtliche Forschung ein unendliches Gut und einen absoluten Willen als Grund der Verpflichtung zu erkennen, und aus dieser Gotteserkenntnis kann er nun genauer seine Pflichten bestimmen'. Der Culturfortschritt der Menschheit ist gewiss ein höchst unzureichendes sittliches Ideal; ja die Aufstellung desselben als höchster Norm der Sittlichkeit ist eine ungeheuere Verwechselung, denn wer könnte den Unterschied übersehen, der zwischen Cultur und Sittlichkeit besteht!

Es ziehen dann weiter an uns vorüber die Vertreter der ‚evolutionistischen' und utilitaristischen Moral. Die Reihe jener eröffnet Herbert Spencer, der Philosoph des Darwinismus. In Anbetracht seines Einflusses könnte man den ihm gewidmeten Raum wohl etwas gering finden; indessen ist ihm gerade wegen desselben katholischerseits die gebürende Zurechtweisung schon anderwärts zutheil geworden[2]), und zudem lag es nicht in der Absicht des Verfassers, eine erschöpfende Darstellung der modernen Moralsysteme zu geben. Es lag ihm nur daran, die allen Systemen der unabhängigen Ethik mehr oder weniger gemeinsamen Irrthümer nachzuweisen, und dieses ist ihm vollkommen gelungen. Wir müssen indes darauf verzichten, ihm hierin im einzelnen noch weiter nachzugehen. Selbst die äußere Anordnung ist so geschickt getroffen, daß sie für den Gesammterfolg nicht ohne Wirkung blieb. Wir sehen nämlich unter der Führung Gs die atheistische Ethik alle Stadien der Verirrung in stets steigenden Progressionen durchlaufen, bis sie in Feuerbach, wie es scheint, den Höhepunkt ‚fanatischen Gotteshasses' erreicht hat. Die Fieberträume Hartmanns fügen dem Fluch der Gotteslästerung nur noch den der Lächerlichkeit hinzu. Wiederholt gibt G. auf diesen letzten Stationen der Fahrt durch eine ausgebrannte Wüste seiner gerechten Entrüstung darüber Ausdruck, wie Menschen, die offenbar von der thatsächlichen Lage des größten Theiles ihrer Mitmenschen und deren Bedürfnissen nicht die leiseste Ahnung haben, mit Verachtung der

---

[1]) Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, I S. 346 ff.
[2]) Vgl. Stimmen aus Maria-Laach 29. Ergänzungsheft 1885.

mühsamen Geistesarbeit ganzer Jahrhunderte, sich anmaßen, in ihrem Studierzimmer Gesetze für die ganze Welt zu fabricieren, und zwar so, daß jedes dieser Systeme eine unerhörte Entdeckung und die Vernichtung aller übrigen sein soll.

Der dritte Abschnitt enthält die Zurückweisung der Angriffe auf die christliche Ethik. Wie im voraus zu erwarten, handelt es sich hier selbst den privilegierten Repräsentanten der Wissenschaft gegenüber thatsächlich, ja fast ausschließlich um die Hebung der crassesten Ignoranz. Paulsen zB. scheint bei all seinem Scharfsinn zwischen den Bußübungen der ägyptischen, syrischen, persischen Culte und denen des Christenthums, ja überhaupt zwischen jenen und diesen keinen wesentlichen Unterschied entdeckt zu haben, so daß er die christliche Religion eine ‚Mitbewerberin‘ derselben nennt. Jodl findet die kirchliche Lehre von der Nothwendigkeit der Gnade in Widerspruch mit der ‚selbstbewussten Kraft des Weisen‘; diesem Widerspruch liegt aber ein Gegensatz in der Sache selbst zugrunde, welche im Absoluten ausgeglichen wird. ‚Also die Identität des Gegensatzes, und dieser Gegensatz als Wesen des Absoluten, d. h. die Leugnung des Satzes vom Widerspruch ist die Grundlage seiner Weltansicht — ist das nicht das Credo quia absurdum?‘ Die Invectiven Hartmanns gegen alles Heilige sind zu grober Natur, als daß wir uns zur Widergabe von Proben entschließen könnten. Sobald dieser feingebildete Philosoph auf etwas Höheres und Edleres zu sprechen kommt, nimmt selbst seine Ausdrucksweise ein cynisches Gepräge an.

Die Ueberschrift des Schlusscapitels ‚Die Nachfolge Jesu Christi‘ eröffnet eine wohlthuende Aussicht nach so vielen Irrgängen. Aber auch hier schweigen die Gegner nicht, denn ‚die Vertreter der weltlichen Moral können selbst keine Vorbilder aufweisen, darum suchen sie das strahlende Vorbild, das uns in Jesus Christus auf der beschwerlichen Bahn der Tugend vorleuchtet, stärkt und erhebt, mehr oder weniger zu verdunkeln‘. Das Buch schließt mit einem herrlichen Hinweis auf die christlichen Heiligen, welcher zugleich ein vernichtendes Urtheil ist für jede unheilige Sittlichkeit, und eine solche ist die unabhängige. Nach der begeisterten Schilderung der erhabenen Größe dieser Helden schließt G. mit den ebenso kräftigen wie wahren Worten: ‚Und nun kommen moderne Tugendschwätzer, welche nicht selten nach einem wüsten Jugendleben ohne vorausgehende Buße sich ein ethisches System construieren, das der Selbstsucht der christlichen Moral entgegentreten und den Menschen auf eigene Kräfte stellen soll. Ein solches selbstgemachtes System soll nun dem Menschen in den schwierigsten Lagen des Lebens Muth und Ausdauer, in den heftigsten Ver-

suchungen Kraft, in den anhaltendsten und heftigsten Schmerzen Geduld und Trost verleihen! O wie kennen unsere modernen religionslosen Ethiker das menschliche Herz so schlecht! Wie unterfangen sich spätgeborene Epigonen von gestern die christliche Moral verbessern zu wollen, welche das Antlitz der Erde erneuert und Jahrhunderte lang die Völker gesittigt, getröstet und gestärkt hat! Die antiken Aretalogen sind entschuldbar, wenn sie phantastische unausführbare Tugendideale aufstellten, die modernen sollten aber mehr von der Geschichte gelernt haben'.

Nur ungern nehmen wir von einem Werke Abschied, welches in allen seinen Theilen so reiche Belehrung und Anregung bietet. Möge es die Verbreitung finden, welche es seinem Inhalte nach unter allen, welchen es mit der Theilnahme an den wahren Interessen der Menschheit ernst ist, verdient. Kein geeigneteres Mittel, der wachsenden Unsittlichkeit zu steuern, kann gefunden werden, als in Wort, That und Schrift die wahre Sittlichkeit, die von der wahren Religion untrennbar ist, zu fördern.

Beda Rinz S. J.

Forma urbis Romae. Consilio et auctoritate regiae academiae Lyncaeorum formam dimensus est et ad modum 1 : 1000 delineavit Rodulphus Lanciani, Romanus. Mediolani, Udalr. Hoepli, 1893—94. Fasc. 1—2.

Die Forma urbis Romae, welche Prof. Lanciani von Rom zu veröffentlichen begonnen hat, soll den Plan des alten Rom auf Grund der bisherigen Ausgrabungen und topographischen Studien in sehr großen Proportionen vorführen.

Das Unternehmen ist somit eine Zusammenfassung, ein erstmaliger Abschluss jener monumentalen Entdeckungen und wissenschaftlichen Publicationen, welche uns in den letzten vierzig Jahren mehr von dem alten Rom kennen gelehrt haben, als die Arbeiten der letzten zwei- bis dreihundert Jahre zusammengenommen.

Die neueren Bauten auf dem Esquilin haben zu einer fast vollständigen Ausgrabung der alten fünften regio (esquilina) geführt, ebenso wie die zehnte regio (palatina) jetzt schon fast ganz offen liegt. Die sechste, achte, elfte, zwölfte und dreizehnte Region (Alta semita, Forum romanum, Circus maximus, Piscina publica und Aventinus genannt mit ihren alten Namen) sind wenigstens zum größeren Theile durch ältere und jüngere Arbeiten ausgegraben. Außer diesen Ergebnissen haben zahllose Einzelentdeckungen der neueren Zeit, zumal aber die emsig in

Angriff genommenen Nachforschungen in den Sammlungen von alten Zeichnungen der Monumente in den Bibliotheken und Archiven zu Florenz, Windsor, Turin, Siena, in der Vaticana und im Escurial dahin geführt, daß die Anlage und die Großbauten der classischen Stadt gegenwärtig nicht mehr nach Conjecturen bestimmt zu werden brauchen, und daß nicht mehr blos mit den Aeußerungen alter Autoren und mit beschränkten localen Anhaltspunkten in der römischen Topographie vorgegangen wird, sondern mit dem Metermaße in der Hand und auf der Basis mathematisch gewisser Daten.

Man würde sich vielen unverantwortlichen Irrthümern aussetzen, wollte man sich in unseren Tagen noch für römische Dinge auf die Pläne von Canina vom Jahre 1848 stützen, so sehr immerhin deren ungemeine Verdienstlichkeit für ihre Zeit anzuerkennen ist. Und das Beispiel von Gregorovius zeigt in mehr als einem Falle, wie übelberathen ein blindes Vertrauen auf die beiden topographischen Werke ist, die, wenigstens inbetracht der Vollständigkeit, noch immer die ersten Plätze einnehmen, wir meinen Nibbys Roma antica vom Jahre 1838 und die im Jahre 1842 abgeschlossene sechsbändige ‚Beschreibung der Stadt Rom' von Platner, Bunsen, Gebhard, Röstell und Urlichs. Ein Blick in die 22 Jahrgänge des römischen Bullettino della commissione archeologica comunale, in die 18 Jahrgänge der von der Regierung herausgegebenen Notizie degli scavi, in die Publicationen des deutschen archäologischen Institutes zu Rom, auf die Arbeiten de Rossis und unserer Landsleute Jordan, Mommsen und Hülsen, namentlich aber auf die 259 Abhandlungen, Schriften und Beiträge zur städtischen Topographie von Lanciani selbst (s. das Verzeichnis in Mélanges d'archéologie et d'histoire 12 [1892] 329 ss.), ist an sich schon hinreichend, um zu zeigen, welche ungeahnte Entwickelung die Studien über die Alterthümer der Stadt seit Nibby, Platner und Canina genommen haben.

Wenn irgend jemand berufen war, diesen Fortschritt durch das Gesammtbild eines neuen großen Stadtplanes des alten Rom darzustellen, so war es ohne Zweifel der Römer Lanciani. Er ist nicht blos Archäologe und Architekt zugleich, sondern hat auch an den Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte persönlich den thätigsten Antheil genommen; er war mit der Ueberwachung und Leitung eines großen Theiles derselben seitens der Regierung beauftragt.

Es liegt zugleich auf der Hand, daß wegen des eingetretenen Stillstandes der Ausgrabungen gerade jetzt der günstige Zeitpunkt zu dem Werke gekommen ist. Seit der finanziellen Krisis Roms vom Jahre 1889 werden Erdarbeiten und Bauten in großem

Maßstabe nicht mehr unternommen. Es ist auch keine Aussicht vorhanden, daß in Bälde die frühere Betriebsamkeit wieder aufgenommen werden kann. Auch inbezug auf die alten Zeichnungen in den Bibliotheken, insbesondere diejenigen des 15. und 16. Jahrhunderts, werden sich wichtigere Bereicherungen nur noch in beschränkter Zahl ergeben. Kurz es ist die richtige Stunde zu der großen Abschlussarbeit erschienen.

Eine große kann sich die unternommene Arbeit schon in Hinsicht der äußeren Dimension nennen. Bei dem gewählten Maßstabe von 1 zu 1000 wird der ganze Stadtplan eine Ausdehnung von nicht weniger als 7 m 20 × 4 m 80 erhalten. Er ist mithin nicht so sehr für die Wand als für die Aufbewahrung in zerlegten Blättern bestimmt. Aus 46 Blättern, zu denen noch mehrere weiße kommen, setzt er sich zusammen. Zwei Mappen mit je sechs Blättern sind bereits erschienen, und jährlich soll mindestens eine gleich große Mappe ausgegeben werden. Der Subscriptionspreis beträgt 144 Mark, ein inbetracht der schönen, durch Farben unterstützten Ausführung billiger Ansatz.

Der bisher ausgegebene Theil, dem nördlichen Drittel der Stadt gewidmet, läßt die außergewöhnliche Weite des Gesichtspunktes, die beim Werke obwaltet, erkennen. Man erblickt nicht nur die Straßen und Gebäude der eigentlich classischen Zeit, sondern auch sämmtliche Anlagen bis zum sechsten Jahrhundert, mit Einschluss der christlichen Basiliken; ja auch die wichtigeren mittelalterlichen Localitäten sind namhaft gemacht; und durch die Aufführung der bedeutenderen Paläste, auch des 15. und 16. Jahrhunderts, besonders derjenigen, welche wegen ihrer Kunstsammlungen bei den älteren Archäologen genannt werden, gestaltet sich der Plan zugleich zu einem wertvollen Mentor durch die Literatur. Die Angaben betreffend die Ueberreste des alten Rom selbst erstrecken sich bis herab auf die zu verschiedenen Zeiten aufgedeckten Bruchstücke alter Straßen und Pflasterungen (Theile, die, in ihrer Richtung zusammengesetzt, bisweilen in überraschender Weise gradlinige antike Straßenzüge ergeben), ferner bis auf die aufgefundenen privaten Bleiröhren für Zuleitung des Wassers (durch deren aufgeschriebene Namen sich oft die alten Besitzer der Wohnhäuser ergeben), endlich bis auf die noch am ursprünglichen Standorte aufgedeckten Statuen.

Ueberall beigesetzte Zahlen orientieren über die Höhenverhältnisse; sie zeigen sowohl die Erhebung über dem Meere an als auch, was von besonderem archäologischen Interesse ist, die Erhebung der modernen Straßen und Bauten über den antiken, welche in vielen Fällen in mehreren Schichten sich in der Tiefe ausdehnen.

Eine Menge anderer Zahlen mit Namen, Büchertiteln oder Vermerken über die Zeit stattgefundener Ausgrabungen bilden geeignete Handhaben zum Auffinden weiterer Aufschlüsse über die betreffenden Monumente. In diesen Notizen sind ebensowohl classische Schriftsteller vertreten als Autoren der Humanistenzeit und neuere Archäologen. So anticipiert Lanciani bereits in gewisser Weise den Commentar, welchen er nach Vollendung der Forma urbis herauszugeben gedenkt. Man liest schon jetzt zB. auf der Tafel 15, der wichtigsten, die erschienen ist, gewissermaßen die Geschichte des Fortschrittes in den Entdeckungen des betreffenden Theiles des Marsfeldes.

Die brillante Tafel zeigt das Stadium Alexandrinum (Piazza Navona), die Thermen des Nero und des Alexander Severus, das Pantheon mit den bloßgelegten Anbauten an der Rückseite und dem arcus pietatis auf dem weiten Vorplatze, sodann den Neptuntempel (Piazza di Pietra), den Porticus der Argonauten vor demselben, südlich davon das Iseum und das Serapeum und die Septa Julia, nördlich die antoninische Baugruppe mit den Säulen Marc Aurels und Antoninus Pius' und mit dem vielerörterten Ustrinum Antoninorum, bis hinauf zur großen Sonnenuhr des Augustus, die durch dessen (jetzt auf dem Monte Citorio befindlichen) Obelisk und das Liniensystem auf dem umgebenden Steinboden gebildet ist. Rechts zieht die Via Flaminia hinab, von der Aqua Virgo auf dem Claudiusbogen durchschnitten, und säumt die gewaltige Porticus Vipsania.

Doch um zur Charakteristik der Methode, die auf der neuen Forma urbis befolgt wird, zurückzukehren, ist hervorzuheben, daß Lanciani im Bestreben, den Entwürfen überall ihren positiven Charakter zu bewahren, jegliche subjective Ergänzung ausschließt, möge eine solche sich noch so nahe legen zB. durch Schlüsse aus der architektonischen Symmetrie. Er gestattet dagegen für jetzt gänzlich verschwundene antike Bauten guten alten Zeichnungen die Aufnahme, nur gibt er solche Pläne schraffiert oder punktiert, damit das Auge allerwärts die wirklich noch vorhandenen Ueberreste sofort unterscheide.

Das Ganze ist mit der dem Verfasser eigenen Klarheit und Sauberkeit gezeichnet; selbst die Anbringung und die Form der Namen bekunden wohlthuend das ästhetische Gefühl, das ihm den Stift führt. In Sepia sind die Monumente hervorgehoben, welche noch aus der Königszeit oder der Republik stammen; schwarz sind diejenigen der Kaiserzeit; unterirdische Bauten, wie Katakomben, Miträen, Tuffgruben, erscheinen grau, Wasserwerke, wie Aquäducte, Canäle usw. blau. Der jetzige Plan Roms ist durch

rothe Linien angedeutet, der Regulierungsplan für künftige Bauveränderungen durch blaue.

Die ausgegebenen Tafeln vereinigen nicht nur alle bisher gekannten Daten, sondern bringen auch ganz neue Aufschlüsse sowie viele Einzelheiten, die früher kaum beachtet worden sind. Auf der Tafel 11 ist beispielsweise zum erstenmale das Vivarium localisiert und gezeichnet. Während dieser Name vom Mittelalter fälschlich dem Castrum Prätorium beigelegt wurde, gehört derselbe einem von Lanciani zuerst nachgewiesenen und hier wiedergegebenen kleinern Castrum oder Hofe an, der unmittelbar an die Südseite des Prätorianerlagers anstieß. Im letzteren Raume hatten die venatores et custodes vivarii (Hüter der für die Spiele bestimmten wilden Thiere) ihre Wohnung. Auf dem interessanten Plane des Pincio oder der horti Aciliorum (Taf. 1) sind neu die Angaben über die unterirdischen Wasserbehälter, ferner in der Nähe desselben diejenigen über das Haus des Titus Sextius Africanus und über die Mausoleen an der Via Flaminia, die theils vor dem Thore liegen, theils unter den beiden Kirchen am Anfang des Corso, S. Maria di Montesanto und S. Maria dei Miracoli. Die Tafel 8 mit dem oberen Tiberlaufe und dem angrenzenden Stadttheile gibt zum erstenmale die bei den neuen Arbeiten für Flussregulierung entdeckten Bauten, ferner die im Jahre 1859 bloßgelegte Ara pacis augustae, jenes Monument, welches an das toto orbe in pace composito zur Zeit von Christi Ankunft erinnert, ferner den im J. 1612 innerhalb der Kirche S. Carlo am Corso entdeckten Weg zum Mausoleum des Augustus, einen von Locatti 1794 ausgegrabenen Tempel an der Ecke des Corso und der Via Condotti usw. Die Tafeln 4 11 und 18 enthalten in ähnlicher Weise manche bisher unbekannte Angaben über den Gang der antiken Straßen und Wasserleitungen, und die vierte im besondern bringt den bisher nicht veröffentlichten Plan der Katakombe des hl. Nicomedes in der Villa Patrizi nahe bei der Porta Nomentana.

Sonst kommen die Katakomben wegen ihrer entfernteren Lage außerhalb der Stadt kaum inbetracht. Um so reichlicher ist für christlich-archäologische Studien der Gewinn hinsichtlich der Topographie der alten städtischen Kirchen. An nicht mehr bestehenden Kirchen, die in den veröffentlichten Tafeln gezeichnet sind, nennen wir S. Tryphon, S. Johannes in Capite, S. Nicolo dei Tufi bei S. Carlo, S. Stefano del Trullo im Porticus der Argonauten, S. Andreas de Columna an der Säule Marc Aurels, S. Annunziata, zum kleinen Theil an der Apsis von S. Ignazio erhalten, S. Giacomo ‚de le Murate‘, S. Maria Maddalena am Corso

(Via delle Convertite) und die in neuerer Zeit auf dem Quirinal zerstörten Kirchen S. Maria Maddalena, S. Teresa, SS. Incarnazione.

Andere alte Kirchen erscheinen in ihrer ursprünglichen Gestalt, während zugleich durch die rothen Linien die moderne Form angegeben ist, so S. Lucia quattuor Portarum (della Tinta), S. Apollinare, S. Yvo, S. Rocco e Martino, S. Silvester in Capite, S. Susanna auf dem Quirinal (ad duas domos), S. Eustachio (in platana), S. Antonino (jetzt Oratorium Caravita), S. Apostoli (basilica iulia vor dem Porticus Constantins), S. Pudenziana, S. Vitale (titulus Vestinae), welche letztere Kirche jedoch ursprünglich nicht einschiffig gewesen ist, wie sie hier gezeichnet ist, sondern dreischiffig.

Eine Fülle von Belehrung bieten endlich schon diese wenigen Tafeln dar für die Geschichte der Errichtung christlicher Gotteshäuser in Bauten des heidnischen Cultus oder in den verfallenden öffentlichen Monumenten. S. Lorenzo in Lucina occupierte, wie man hier sieht, einen Theil der Sonnenuhr des Augustus; die Diocletiansthermen gaben Raum für S. Bernardo, S. Maria degli Angeli und S. Ciriaco in Thermis; S. Salvator in Thermis und S. Maria in Thermis (S. Luigi dei Francesi) installierten sich, wie die Namen zeigen, ebenfalls in Thermen, denjenigen des Alexander Severus, wo zugleich Kirchen des hl. Benedict und des hl. Blasius sich erhoben; S. Agnese (in Piazza Navona) hält in den Unterräumen des Stadiums die Erinnerung an die römische Martyrin fest. Mit einem Blicke auf die Tafeln stellt sich das topographische Verhältnis dar, in welchem S. Maria sopra Minerva zu dem Minervatempel steht, dasjenige von S. Maria in Via Lata zu den Septa Julia, von S. Ignazio zu dem Iseum und Serapeum, von S. Andrea auf dem Quirinal zu den diese Kirche umgebenden Monumenten, einerseits der ara incendii neroniani, andererseits dem templum gentis Flaviorum.

Es finden also alle, die sich mit römischen Dingen zu beschäftigen haben (und alle Wege führen ja nach Rom, auch oft genug die Fragen der historischen Studien), auf der neuen Forma urbis eine reiche Belehrung. Das bisher Erschienene bürgt dafür, daß das große Unternehmen in wissenschaftlicher wie in technischer und künstlerischer Hinsicht in würdigster Art ausgeführt wird. Bei dem gegenwärtigen großen Interesse für die Romstudien in allen Ländern wird ohne Zweifel der bescheidene Vorrath an Exemplaren, den die Akademie dei Lincei ausführen läßt, rasch seine Besitzer finden. Verspätete Nachfragen werden höheren Preisen begegnen.

Rom. Hartmann Grisar S. J.

Cardinal Johannes Dominici, O. Pr. 1357—1419. Ein Reformatorenbild aus der Zeit des großen Schisma, gezeichnet von P. Augustin Rösler, C. SS. R. Mit dem Bildnis Dominicis. Freiburg i. B., Herder, 1893. VI + 196 S. 8.

Die Vorarbeiten zu einer Lebensbeschreibung des heiligen Erzbischofs Antonin von Florenz haben den Blick des Verfassers auf den Lehrer desselben, Cardinal Dominici, gelenkt und die Ueberzeugung wachgerufen, daß der Mann zu bedeutend ist, um sich als Nebenfigur in den Rahmen des geplanten Werkes einfügen zu lassen. So entstand die vorliegende Monographie, welche desto beachtenswerter ist, da sie eine auf fleißige Benützung zum Theil noch unedierter Quellen begründete Ehrenrettung des Seligen bedeutet, dessen Wirken im Interesse Gregors XII von Sauerland eine ungerechtfertigt abfällige Beurtheilung erfahren hat.

Im Jahre 1357 zu Florenz geboren und von seiner frommen Mutter zu einem gottesfürchtigen Leben angehalten trat Dominici im Jahre 1374 in das Dominicanerkloster Santa Maria Novella in Florenz ein. Mancherlei Schwierigkeiten hatten im Wege gestanden; ihre Beseitigung schrieb er der Fürbitte der von ihm innig verehrten heiligen Katharina von Siena zu. Der Beginn seines Ordenslebens fiel in eine Zeit, in welcher die infolge der Pest und des Schismas eingerissene Zügellosigkeit und Sittenverderbnis eine verhängnisvolle Rückwirkung auf die Klosterzucht gehabt hatten. Dominici erscheint als der Mann der Vorsehung; er sollte die von der heiligen Katharina angeregte und vom Ordensgeneral Raimund von Capua mit Eifer betriebene Klosterreform ins Werk setzen.

Durch das Beispiel der seligen Clara Gambacorta ermuntert, deren reformatorische Thätigkeit in den Dominicanerinnenklöstern von den schönsten Erfolgen gekrönt war, begab sich Dominici im Jahre 1387 nach Venedig, wo er in zwölfjährigem Wirken auf der Kanzel, sowie als Begründer und Leiter des Dominicanerinnen-Klosters Corpus Christi trotz vielfacher Hindernisse den Erwartungen seines Generals vollkommen entsprach. Das Misstrauen der Signoria, welche unbegründeterweise in den von Dominici gebilligten und geleiteten Processionen der ‚weißen Büßer‘ ein Wiederaufleben des Unfugs der Flagellanten erblickte, setzte dem segensreichen Wirken des Gottesmannes durch dessen Verbannung ein Ende.

In Florenz, wo Dominici von 1399—1406 ein reiches Arbeitsfeld vorfand, erhielt seine apostolische Thätigkeit eine neue Richtung. Auf Bitte der Signoria, welche die gegen den Luxus erlassenen bürgerlichen Gesetze durch das Wort des gefeierten

Kanzelredners zu unterstützen hoffte, wurde er als Advent- und Fastenprediger berufen. Seine feurige und hinreißende, dabei doch maßvolle und besonnene Beredsamkeit erzielte dauernde Erfolge. Die schönste Frucht seiner Bemühungen war 1406 die Gründung des Reformconvents San Domenico bei Fiesole.

Besondere Aufmerksamkeit widmet Rösler der Stellung Dominicis zum Humanismus. Gerade hier galt es, der in älterer wie in neuerer Zeit beliebten Verherrlichung der falschen Renaissance eine sachgemäße Schilderung ihres eigentlichen Wesens entgegenzustellen, andererseits Dominici von dem Verdachte zu reinigen, als habe er den bildenden Einfluss des classischen Alterthums verkannt und in finsterem Zelotismus unbedingt verworfen.

Es läßt sich nicht leugnen, daß bei gar manchen Humanisten frommer Glaube und inniger Anschluss an die Kirche mit der freudigen Begeisterung für die wiedererschlossenen Schätze antiker Kunst und Literatur eng verbunden waren. Neben dieser am würdigsten in Dante verkörperten Richtung machte sich aber eine Auffassung geltend, welcher über der heidnischen Form der christliche Geist gänzlich verloren gieng. Als ein Compromiss zwischen diesen beiden Strömungen stellt sich jener feine Epikuräismus dar, welcher in der classischen Literatur, in der Natur, ja selbst in der Religion nichts anderes als die Befriedigung des ästhetischen Sinnes suchte. Als Vertreter dieser weichlichen Schöngeisterei erscheint Petrarca. Daß auf solchem Boden thatkräftiges Handeln, opfermuthiges Dulden und Entsagen nicht erwachsen, daß die Höhe christlicher Vollkommenheit nicht erreicht werden konnte, liegt auf der Hand. Dieser einseitige, das innerste Lebensmark der Religion anfressende Cult der Antike hatte sogar die Klosterschwelle überschritten. Dies erhellt zB. aus den zeitgenössischen Schilderungen des einem überschwänglichen Patriotismus huldigenden Kreises, welchen der gefeierte Augustiner Luigi Marsigli im Heilig-Geist-Kloster um sich zu sammeln wusste. War es zu wundern, daß der seeleneifrige, nach den idealsten Zielen strebende Dominici solchen Ausschreitungen entgegentrat?

Auf welche Weise das geschah, zeigt die noch ungedruckte, wohl im Jahre 1406 verfasste Lucula noctis, deren Original sich in der Laurentiana zu Florenz befindet. Den Anlass zur Entstehung dieser Schrift gab nach Rösler die Controverse zwischen dem Hauptvertreter der humanistischen Richtung Nicola di Piero de' Salutati (geb. 1330) und dem der ernstesten Ascese ergebenen Camaldulenser Johannes von San Miniato. Der leitende Gedanke der Arbeit Dominicis ist keineswegs eine Ver-

werfung der classischen Autoren, sondern eine Warnung vor einem einseitigen, götzendienerischen Cult der Antike, vor einer Verwechslung der wahren und falschen Philosophie, vor dem Missbrauch eines Bildungsmittels, welches erst dann zulässig erscheint, wenn durch eine christliche Erziehung der Grund zu einer harmonischen Entwicklung der Seelenkräfte gelegt ist. Als maßgebend gilt ihm dabei die Wertschätzung der Alten, wie die Kirchenväter sie empfehlen und wie sie sich durch das ganze Mittelalter verfolgen läßt.

Im Gegensatze zu dem Frieden und der Stille der Klosterzelle steht die dornenvolle Laufbahn, welche sich für Dominici in den folgenden neun Jahren eröffnete. Nach dem am 6. November 1406 erfolgten Tode Innocenz' VII wurde Dominici von der Republik Florenz an das Cardinalcollegium geschickt, um demselben die Wünsche der Signoria darzulegen, welche auf den Gedanken Dominicis bereitwillig eingieng, die Wahl des neuen Papstes hinauszuschieben, um dem französischen Gegenpapste Peter de Luna Zeit zur Niederlegung seiner angemaßten Würde zu lassen. Auf diese Weise hoffte man am leichtesten die Beendigung des Schismas zu erreichen. Nach der schon am 30. November erfolgten Wahl Angelo Corrers als Gregor XII fuhr Dominici fort, sich eifrig an den Unterhandlungen zu betheiligen, welche vor allem die Bestimmung eines geeigneten Ortes für die Zusammenkunft der beiden Päpste zum Zwecke hatten. Gregor XII fesselte Dominici, den er auf Bitten der Signoria zum Cardinal ernannte, als seinen Rathgeber bleibend an die Curie und erwählte ihn zu seinem Beichtvater. Rösler verbreitet sich eingehend darüber, wie schwer es hielt, den greisen, durch die beständig wechselnde politische Lage verwirrten, durch beängstigende Vorspiegelungen beeinflussten Papst Gregor XII zu einem endgiltigen Entschluss inbezug auf die Feststellung des Ortes zu bringen, wo die geplante Begegnung stattfinden sollte. Besonders Florenz verursachte stets neue Schwierigkeiten durch das Bestreben, die Interessen der Kirche mit der Erreichung politischer Vortheile zu verquicken. Schließlich ward Savona vereinbart; aber Gregor XII erschien nicht.

Eine harte Prüfung für Dominici fiel in die unmittelbar auf das Pseudo-Concil von Pisa 1409 folgende Zeit, in welcher der Cardinal sich bemühte, wenigstens die ihm unterstehenden Mönche von Fiesole in der Anhänglichkeit an den rechtmäßigen Papst zu erhalten. Die Verdemüthigungen, welche den am 9. Juni 1409 von den Pisanern für abgesetzt erklärten Papst trafen, dienten dazu, die Charakterfestigkeit Dominicis, welcher inzwischen zum Erzbischof von Ragusa ernannt worden war, in das hellste Licht zu stellen. Auch in diesem Punkte sieht sich Rösler genöthigt, den

selbstlosen Ordensmann gegen die Verdächtigungen eines Dietrich von Niem und aller derjenigen in Schutz zu nehmen, welche in der Verleihung der Bischofs- und Cardinalswürde die Befriedigung ehrgeizigen Strebens sehen wollten. Schon die innere Gediegenheit Dominicis widerspricht einer solchen Auffassung. Ihm schwebte nie etwas anderes vor, als die Wiederherstellung der Kirche in ihrer ursprünglichen Reinheit. Der Cardinal sollte seine Bemühungen auf dem Concil von Constanz mit dem schönsten Erfolge gekrönt sehen. Von ihm im Namen Gregors XII einberufen brachte es durch die Wahl Martins V der Kirche den heißersehnten Frieden.

Der neue Papst erkannte mit richtigem Blicke in dem durch die Wechselfälle der letztverflossenen Jahre erprobten Manne die festeste Stütze des heiligen Stuhles und übertrug ihm, indem er ihn zum Legaten für Böhmen und Ungarn ernannte, die Beilegung der husitischen Wirren. Dominici hatte mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen, da der den Sectierern geneigte König Wenzel sich zu keinem ernstlichen Einschreiten gegen dieselben verstehen wollte. Vergebens suchte der Legat den König Sigismund zu thatkräftigem Handeln in der böhmischen Frage zu überreden. Unter der Versicherung, die südliche Reichsgrenze gegen die Türken und Venetianer schützen zu müssen, zog Sigismund nach Ungarn. Dominici begleitete den König bis Buda, wo ihn infolge eines hitzigen Fiebers am 10. Juni 1419 der Tod ereilte.

In seinem Orden galt Dominici stets als Seliger; durch ein Breve Gregors XVI vom 9. April 1832 wurde diese Verehrung feierlich bestätigt.

Eine gedrängte Uebersicht über die Schriften Dominicis nebst sorgfältiger Angabe der Editionen bildet das Schlusscapitel des vorliegenden trefflichen Buches. Die literarischen Arbeiten Dominicis zerfallen in homiletische, in Briefe hauptsächlich ascetischen Inhalts, die noch einer Gesammtausgabe entgegensehen, und in Abhandlungen, unter welchen die Regola del governo di cura familiare von hohem pädagogischem Wert ist. Donato Salvi hat im Jahre 1860 eine revidierte Ausgabe dieser Schrift besorgt, welche an eine schwer heimgesuchte geistliche Tochter Dominicis, Bartholomäa Alberti, gerichtet ist und heute noch geschätzt wird. Auch in der Laudenpoesie hat sich Dominici mit Glück versucht, wie einige noch erhaltene geistliche Gesänge beweisen.

Emil Michael S. J.

Das natürliche Christenthum. Aphorismen von Stephan Rónay, gew. Pfarrer und Tit. Canonicus zu Priglevicza-Szent-Iván. Herausgegeben von Eugen Heinrich Schmitt. Leipzig, Verlag von Alfred Janssen, 1894. XVI, 62 S. 8°.

Es ist gewiss eine auffallende Thatsache, wenn kurz nach dem Tode eines katholischen Priesters, der bis zum Ende seines Lebens als Pfarrer in einer katholischen Gemeinde thätig war, ein von ihm dictiertes und auf seinen Wunsch veröffentlichtes Werk erscheint, in welchem sämmtliche Dogmen der christlichen Religion in einem blos bildlichen Sinn erklärt und somit factisch geleugnet werden.

Eine solche Thatsache liegt hier vor uns. Stephan Rónay, — sein ursprünglicher Familienname war ‚Augsburger‘ — als Kind deutscher Eltern am 14. August 1840 zu Priglevicza-Szent-Iván im Bácser Comitat geboren, Zögling des Pazmaneums in Wien, seit 1867 Priester, dann Kaplan, später Ceremoniar und Bibliothekar des Erzcapitels von Kalocsa, war seit 1878 Pfarrer in seinem Geburtsort und starb als solcher am 21. Jänner 1893. Schon wenige Wochen nach seinem Tode veröffentlichte sein Freund Eugen Heinrich Schmitt im Pester Lloyd einige Bruchstücke aus der oben genannten Schrift Rónays und kündigte das baldige Erscheinen derselben mit folgenden Worten an: ‚Es ist mir, dem Willen des Dahingeschiedenen gemäß, die Herausgabe dieses Werkes anvertraut worden, welches ein geistliches Vermächtnis dieses edlen und klaren Denkers, des hervorragenden, ja berühmten Kanzelredners an die denkende Menschheit enthält .. Es ist dies die hochmerkwürdige Enunciation eines katholischen Priesters, der zu den geistig Vornehmsten seines Standes zählte, die ein grelles Streiflicht auf die wahre innere Gesinnung des modernen, denkenden Priesters überhaupt wirft und schon darum ein interessanter Beitrag zur Zeitgeschichte ist. Denn Rónay hat mit dieser Schrift nicht blos das Geheimnis seiner eigenen Brust, sondern, wir wagen es zu behaupten, das Geheimnis aller denkenden Priester in classischen Sätzen enthüllt. Und als er schon schwer erkrankt in seinem Lehnstuhle, mit gebrochenem Körper, doch mit frei sich emporschwingender Seele diese schönen, geistessprühenden und tiefen Sätze dictierte und der Oeffentlichkeit bestimmte, war er sich einer heiligen Pflicht bewusst, welche über allen andern steht: der Wahrheit, dem Lichte, der Freiheit des Menschengeistes zum Siege zu verhelfen‘. Diese Mittheilung erregte begreiflichermaßen in den fernsten Kreisen großes Aufsehen. Herr von Egidy, der Bannerträger des ‚Einigen Christenthums‘, schrieb eigens an Eugen Heinrich Schmitt und bat ihn, bei der Herausgabe der Arbeit Rónays auf

die von ihm angeregte ‚ernste Bewegung als eine Bestrebung hinzuweisen, die sich das geistliche Vermächtnis jenes Priesters zu eigen gemacht, und die mit ganzer Seele dafür eintritt, dies Vermächtnis in den beseligenden Dienst der Culturwelt zu stellen: Religion des Geistes‘. Auch Lehmann-Hohenberg, der Freund Egidys und Herausgeber der Volksschrift ‚Einiges Christenthum‘, brachte im dritten Heft des Jahrganges 1893 (S. 138 ff.) einen längeren Auszug aus Rónays ‚Aphorismen‘ und schloss mit den Worten: ‚Von so frei denkenden Priestern trennt uns in Wirklichkeit nichts, und wir sollten gemeinsam daran arbeiten, die unnatürliche Scheidewand niederzureißen, welche das Kirchenthum zwischen Mensch und Mensch errichtet hat‘. Am Beginn dieses Jahres endlich wurde in einem von Leipzig ausgegangenen ‚Aufruf zur Gründung eines internationalen Bundes der Religion des Geistes‘ zugleich mit den Werken anderer Rationalisten auch Rónays ‚natürliches Christenthum‘ empfohlen als ein Buch, welches eine folgerichtige Entfaltung der dort ausgesprochenen Grundsätze enthalte.

Diese sensationelle, keineswegs aber die wissenschaftliche Bedeutung des in Rede stehenden Werkes ist es auch, die eine kurze Besprechung desselben in dieser Zeitschrift angemessen erscheinen lässt.

Rónay behandelt in 53 kurzen Capiteln alle möglichen religiösen Fragen. Die Grundanschauungen des Verfassers über Gott, Seele, Jenseits, Christenthum und Katholicismus lassen sich auf folgende Hauptpunkte zurückführen. Es besteht zwar ein wesentlicher Unterschied zwischen Geist und Materie, und insofern ist der Dualismus dem Monismus gegenüber im Rechte (18. Cap.), aber der Menschengeist ist ‚wesenhaft verwandt mit dem Geiste Gottes; .. wir sind nicht von Gottes Wesen verschiedene Creaturen, wir sind am Wesen Gottes theilhabende Existenzen (6. Cap.) und insofern ist das (Rónay'sche) ‚Christenthum zur Hälfte Pantheismus, weil Panspiritismus‘ (15. Cap.). Einen persönlichen Gott im Sinne der Theologen gibt es nicht (16. Cap.). Die Welt ist keineswegs von Gott aus dem Nichts erschaffen, sie ist vielmehr aus der unsichtbaren, d. h. in ätherartigem Zustande existierenden ewigen Materie gebildet worden (17. Cap.). Die dem Weltgeiste wesensverwandten ‚Seelenmonaden walten von Ewigkeit her im Universum‘ (21. Cap.); sie gehen auch nie zugrunde, darum sagt das Volk ‚richtig von einem Verstorbenen: er ist in der Ewigkeit; d. h. sein Geist ist in den ewigen Geist eingegangen‘ (19. Cap.). Dass aber Rónay hiemit nicht einer persönlichen Fortdauer der Menschenseele das Wort reden will, versteht sich bei seiner Weltanschauung von selbst. Ueberdies ist in der ganzen Schrift nirgends von einer jenseitigen Vergeltung die Rede,

und falls einem vielleicht doch noch ein leiser Zweifel über die diesbezügliche Ansicht des Verfassers bliebe, so wird derselbe vollends zerstreut durch die folgenden Ausführungen, welche dem oben erwähnten ‚Aufruf zur Gründung eines internationalen Bundes der Religion des Geistes‘ entnommen sind. Dort heißt es wörtlich: ‚Die Träume von einem selbstischen, müßigen Genussleben in Himmelshöhen, welches durch das unendliche Leid zahlloser Mitmenschen, die der Verdammung anheimfielen, nicht gestört wird, sind verblichen .. Das vergötterte Phantom grenzenloser Selbstsucht und unersättlicher Grausamkeit, das die Verirrten und Versunkenen mit ewigen Höllenqualen heimsucht und vor dessen Schrecken die Schrecken des feurigen Moloch verbleichen, ist für das sittliche Bewusstsein unseres Zeitalters ebenso anstößig, ja anstößiger, als die Unthaten des Saturn und die Liebesabenteuer des Jupiter für das neuerstehende Christenthum waren‘; und weiter unten: ‚Unsere Gottheit richtet niemanden, das Böse aber trägt sein entsetzliches (?) Gericht durch die Weltalter mit sich‘. In einem solchen System ist natürlich kein Platz für eine göttliche Offenbarung. Jede Religion, die christliche nicht ausgenommen, ist vielmehr eine ‚durch innere Nothwendigkeit‘ hervorgerufene Entwickelung des Geistes (4. Cap.); darum ist auch Christus ‚nicht Alpha und nicht Omega‘, sondern nur ‚das große Symbol .. der christlichen Bewegung‘ (5. Cap.). ‚Das Christenthum bedarf keiner Wunder und hat keiner Wunder bedurft, um sich über den Erdball zu verbreiten; es ist die Verinnerlichung des Menschen, die Entfaltung des geistigen Lebens, und als solches musste es kommen, wie es gekommen ist. Das moderne Bewusstsein weiß, dass es keine Wunder gibt und keine Wunder gegeben hat‘ (10. Cap.). Die Wissenschaft hat zahlreiche Thatsachen nachgewiesen, die mit der Bibel im Widerspruch stehen. ‚Solche sind: Daß die gegebene Welt nicht in sechs irdischen Tagen, sondern in langen Zeiträumen entstanden ist; daß der Mensch sich aus niedern organischen Anfängen entwickelte; daß die Menschenrassen nicht von einem Menschenpaar abstammen; daß keine physischen Wunder stattfinden; daß zwischen Mensch und Thier eine gewisse Verwandtschaft des Geistes besteht‘. Zum Glück sind dies lauter nebensächliche Dinge, welche ‚das Wesen des Christenthums unberührt lassen‘ (9. Cap.). Die Evangelien enthalten zahlreiche Widersprüche, die keine Exegese auszugleichen vermag (22. Cap.); in ihnen ist die Gestalt Christi durch Kritik so entstellt und durch menschliche Motive so verdunkelt, daß man jetzt trotz aller Forschung den wahren, historischen Christus nicht mehr fixieren kann; aber dies ‚ändert nichts an dem positiven Werte des Christenthums: ob der eigentliche Anfang der

christlichen Weltansicht in den griechischen Philosophen oder im Evangelium liegt? ob Christus der Sohn Josephs ist oder nicht? ob er das einzige Kind Marias war oder noch Geschwister hatte? ob er in Bethlehem oder Nazareth geboren wurde? ob Christus ein Jude war oder Samaritaner, vielleicht gar galiläischer blonder Grieche, der Stammverwandte jener makedonischen Colonisten, welche Alexander der Große am See von Genezareth angesiedelt hatte? All das ist gleichgiltig für die Wichtigkeit der christlichen Geistesbewegung, deren belebende Centralsonne Jesus Christus ist‘ (13. Cap.). Was näherhin den Katholicismus betrifft, so ist derselbe trotz mancher Vorzüge doch ‚nur dem Namen nach das, was er in Wirklichkeit sein sollte‘; er ist ‚mehr römisch als katholisch, er trägt ausschließlich den Stempel des italienischen Geschmacks an der Stirne und ignoriert die Individualität anderer Nationen‘ (24. Cap.). Das nämliche gilt vom Papstthum; der römisch-italienische Klerus hat dasselbe ‚ausschließlich für sich in Beschlag genommen; er hat sich ein Geschäftsmonopol daraus gemacht. Glaube, Gewissen, Ablässe, Dispensen, Jubiläen, alles wird als Mittel ausgebeutet zur Sicherung zeitlicher Vortheile . . Der Papst muss in Zukunft auch aus anderen Nationen gewählt werden, und was noch gerechter ist, abwechselnd in verschiedenen Städten Europas residieren‘ (30. Cap.). Die katholische Sittenlehre ist zwar im ganzen sehr vernünftig, aber ‚in der Geschlechtsfrage‘ ist sie ‚allzu idealistisch und unnatürlich; hier sollte das Gewissen in einem weisen Grade entlastet werden. Die kirchliche Moral gestattet der Ehe zu viel, der Ehelosigkeit gar nichts‘ (42. Cap.).

Diese Proben verrathen zur Genüge, in welchem Geiste das vorliegende Buch geschrieben ist. Sie zeigen aber auch, was man von den salbungsvollen Phrasen und Schriftcitaten zu halten hat, die fast auf jeder Seite zu lesen sind. Die ‚Religion des Geistes‘, in deren Dienste Rónay steht, unterscheidet sich nämlich von der Weltanschauung der ‚Gesellschaften für ethische Cultur‘ und andern modernen Richtungen hauptsächlich dadurch, dass sie sämmtliche Dogmen ‚des alten Glaubens‘ als Symbole beibehält und sich nur ‚gegen die buchstäbliche Deutung‘ derselben verwahrt. Den Grundsatz, welchen schon Renan ausgesprochen, man dürfe die Worte Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit usw. nicht abschaffen, um sie durch andere, philosophisch richtigere zu ersetzen, weil man sich sonst die Möglichkeit einer Verständigung mit dem Volke abschneiden würde, — diesen infamen Grundsatz haben sich auch die Vertreter der neuesten religiösen Bewegung zueigen gemacht, nur geben sie demselben eine noch ausgedehntere Anwendung, als es bisher von andern geschehen ist. Schmitt erblickt

einen ganz besonderen Vorzug Rónays darin, daß sich ‚das Christenthum in allen seinen Mythengestalten für den lichten Blick‘ dieses ‚Denkers ganz in das moderne Leben versenkt‘ hat (S. V). Einige Beispiele sollen den Sinn dieser Worte klar machen. ‚Der Sieg des homousios über das homoiusios‘, heißt es im 12. Capitel der ‚Aphorismen‘, ‚ist von unberechenbarer Bedeutung. Christus ist Gott, dem großen Geiste nicht ähnlich, sondern demselben gleich‘ (wie alle Menschenseelen). ‚Selbst das *filioque* ist in der Dreieinigkeit nicht ganz zufällig. Erst kommt im Menschen das sinnliche Leben, die Schöpfung; dann die Liebe, die Erlösung; aus beiden geht hervor die erleuchtende Vernunft des heiligen Geistes‘. ‚Das Christenthum ist zur Hälfte Pantheismus, weil Panspiritismus; darauf deutet auch die Gemeinschaft der Heiligen, die Einheit der Seelen im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt‘ (15. Cap.). ‚Gott schenkte dir das Paradies; alle Blumen und Früchte und das Weib des Paradieses. Hasche nicht nach der verbotenen Frucht; das Uebermaß ist die Sünde. Einen Apfel zuviel genossen, und du hast das ganze Paradies verloren‘ (44. Cap.). Ganz besonders instructiv ist das 25. Capitel, wo ‚die schönsten und zugleich sinnreichsten Symbole‘ des Christenthums aufgezählt und zum Theil parenthetisch erklärt werden. Es sind folgende: ‚Der Baum des Lebens, der Baum der Erkenntnis, die Schlange des Paradieses, die Empfängnis der Jungfrau vom heiligen Geiste, die dreifache Versuchung Christi durch den Satan, die Auferstehung (Unzerstörbarkeit der Christusidee), die Himmelfahrt (Vereinigung des Menschen mit Gott), die Ausgießung des heiligen Geistes in Gestalt des himmlischen Feuers, das Kreuz, der Kelch, das Herz Jesu, die Dornenkrone, der Himmel (Zustand der Seligkeit), das Fegefeuer (Läuterung), die Hölle (Abfall von Gott), das letzte Gericht (Gottes Gerechtigkeit)‘ usf. Die Beibehaltung dieser und ähnlicher ‚Symbole‘ betrachtet Schmitt als etwas so Wesentliches, daß er jede Gemeinschaft mit jenen Aufklärern abweist, die zugleich mit dem alten Glauben auch ‚die Bilder‘ des alten Glaubens weggeworfen haben. Sein eigenes und Rónays System aber bezeichnet er als ‚die Religion des Geistes, des dritten Weltalters der Menschheit, die die alten Bilder nicht blind glaubt, aber auch nicht blind verwirft, sondern den ganzen vollen Gehalt der Weltanschauung der Vergangenheit, den tiefen Sinn der wunderbaren Symbole des alten Glaubens einem zu solcher geistiger Anschauung heranreifenden Zeitalter offenbar macht‘ (S. IV).

Nach dem Gesagten kann man sich unschwer über den Wert des Rónay'schen ‚Christenthums' und der ‚Religion des Geistes' ein richtiges Urtheil bilden. Diese neueste religiöse Weltanschauung entbehrt erstens jeder wissenschaftlichen Bedeutung. Beweise werden nicht einmal versucht, sondern nur Behauptungen aufgestellt und mitunter so alberne, dass man nicht weiß, ob man mehr über die Unwissenheit des Verfassers staunen soll oder über die Dreistigkeit, mit der er dieselbe als lautere Weisheit verkauft. Nur ein Beispiel aus vielen! Im 34. Capitel macht sich Rónay über die ‚Spitzfindigkeiten der Theologen' bei Erklärung des kirchlichen Fastengebotes lustig, indem er schreibt: ‚Liquidum non frangit jejunium, d. h. wer am Fasttag sich einen Rausch antrinkt, sündigt zwar gegen die Mäßigkeit, aber nicht gegen das Fastengebot. Einen solchen dialektischen Unsinn nennt man in Rom Theologie'. Aber wo liegt denn hier der Unsinn? Ist es denn nicht genug, daß der übermäßige Genuß geistiger Getränke durch das Naturgesetz verboten ist, das ja eine viel schwerere Verpflichtung begründet als die kirchliche Vorschrift? Oder muss denn vielleicht die Kirche jedem natürlichen oder göttlichen Gesetz durch ein eigenes Gebot von ihrer Seite größeren Nachdruck geben? In der That, der dialektische Unsinn ist ganz auf Seiten Rónays, der sich selbst durch diese Kritik ein vollgiltiges Armutszeugnis ausgestellt hat. Freilich, wenn ein katholischer Priester seine philosophische und theologische Bildung aus Schopenhauer und anderen trüben Quellen schöpft, dürfen solche Erscheinungen nicht wundernehmen! Armer Rónay! an ihm hat sich wieder einmal eclatant bewahrheitet, was Reischl bei der Erklärung von Matth. 13, 12 sagt, daß der Ungläubige infolge seiner Widersetzlichkeit gegen die Gnade des Glaubens regelmäßig zuletzt auch den Maßstab des natürlichen gesunden Verstandes verliert. Aber noch mehr zu bedauern ist das arme katholische Volk, welches Jahre lang einen solchen Wolf im Schafskleide zum Hirten hatte, bei dem man allen Grund hat zu fürchten, daß er nicht einmal giltig die Sacramente spendete. Gebe Gott, daß dies nur ein vereinzelt dastehender Fall sei; denn traurig wäre es, wenn sich nur ein einziger Rónay in jeder Diöcese finden ließe!

Das ‚natürliche Christenthum' ist zweitens ohne allen praktischen Wert. Rónay bekämpft zwar mit allem Eifer den Materialismus und zum Theil auch den Pantheismus. Aber wie? Dadurch, daß er einerseits eine ewige Materie annimmt, andererseits aber einem absurden Panspiritismus das Wort redet, in welchem Gott mit dem Menschengeiste, ja sogar mit der Thierseele identificiert wird; denn ‚im Thier schlummert er (der Weltgeist)

wie die dunkle Kohle, im Menschen leuchtet er wie der krystallisierte Diamant' (19. Cap.). Rónay sucht Interesse zu wecken für eine ideale Auffassung des Lebens. Aber wenn es keinen persönlichen Gott gibt, keine Vorsehung, keine Unsterblichkeit, keine ewige Vergeltung; wenn jene Auffassung der christlichen Dogmen, durch welche sich bis auf unsere Tage Tausende und Millionen von Helden und Heldinnen zu den größten Opfern begeistert haben, nichts anderes war als eine thörichte Selbsttäuschung: sind dann nicht alle Ideale eitler Wahn? Rónay verurtheilt den Egoismus und will dem Altruismus des Christenthums zu seinem Rechte verhelfen; er gibt insbesondere den Eheleuten im 49. Capitel wahrhaft goldene Lehren, wie sie nicht an erster Stelle ihr eigenes Glück suchen, sondern ganz in den Kindern aufgehen sollten. Doch was nützen die schönsten Lebensregeln, wenn es an geeigneten Motiven fehlt sie auszuführen? Und wo findet Rónay in seinem System solche Beweggründe? etwa in der Lehre und dem Beispiele des Heilandes? Unmöglich! Denn wer in Jesus von Nazareth nach Beseitigung aller übernatürlichen Momente einen bloßen Menschen sieht, der kann in ihm höchstens insofern sein Vorbild erblicken, als dessen Worte und Thaten dem eigenen Urtheil und Geschmack entsprechen, aber als Autorität in letzter Instanz kann er Christus nicht gelten lassen. Ja, um aufrichtig zu sein, müsste ein Bekenner des ‚natürlichen' Christenthums offen gestehen, daß er Jesus für einen Betrüger oder Wahnwitzigen halte; doch einem derartigen Zugeständnisse, das gar zu viel Verletzendes hat für das christliche Gemüth des Volkes, weicht Rónay vorsichtig aus und entscheidet sich, wenigstens äußerlich, lieber für eine dritte, weniger abstoßende aber eigentlich noch weit absurdere Annahme: daß nämlich alle jene unzähligen Stellen der Evangelien, in welchen entweder Christus sich selbst eine übernatürliche Sendung und Macht zuschreibt oder von den Evangelisten Wunder, die er gewirkt, berichtet werden, trotz ihres *organischen* Zusammenhanges mit den übrigen Theilen des biblischen Berichtes nur als mythische Zuthaten aus späterer Zeit zu betrachten seien[1]). Wenn nun aber die Anhänger der ‚Religion des Geistes' in dem Vorbilde Christi kein ausreichendes Motiv zur Bekämpfung des jedem Menschen angebornen Egoismus erblicken können, was soll sie dann dazu antreiben als höchstens die *Vernünftigkeit* der christlichen *Sittenlehre*? Aber ist damit nicht schon dem Subjectivismus

---

[1]) Man vergleiche die beiden Artikel Granderaths ‚Das undogmatische Christenthum' und ‚Amateur-Christenthum' im Jahrgang 1891 und 1892 der ‚Stimmen aus Maria-Laach'.

Thür und Thor geöffnet? Wird da nicht der eine dieses, der andere jenes Gebot als eine übertriebene Forderung streichen oder doch einschränken, wie dies Rónay selbst bezüglich des sechsten Gebotes und der Unauflöslichkeit der Ehe thut? Zudem betont der Verfasser der ‚Aphorismen‘ nachdrücklich, daß nur die **Pflicht** das Fundament der **allgemeinen** Moralität bilden kann; er selbst weist gewisse Leute, welche ausschließlich die Liebe als ethischen Beweggrund wollen gelten lassen, als Hyper-idealisten zurück, indem er sagt: ‚Die so sprechen, kennen die thierischen Triebe des Menschen nicht. Der unzähmbare schwarze Panther beißt voll Ingrimm in die Eisengitter seines Käfigs. So macht es die Leidenschaft; sie rüttelt fortwährend an den Gesetzen der Pflicht, aber die Eisenstäbe geben nicht nach‘ (42. Cap). Aber sind das nicht leere Worte im Munde eines Mannes, der keinen persönlichen Gesetzgeber, keine ewige Vergeltung im Jenseits kennt? Wenn ‚die Gottheit niemanden richtet‘, wenn derjenige, der während seines ganzen irdischen Daseins ‚das Evangelium des Satans‘ (45. Cap.) zur Norm seiner Handlungen macht, nach dem Tode in gleicher Weise ‚in den ewigen Geist eingeht‘ wie jener, der sich ‚das Evangelium Christi‘ (44. Cap.) zur Richtschnur seines Lebens genommen; wenn das Böse blos ‚sein entsetzliches Gericht durch die Weltalter‘ in sich trägt: dann sind die Schranken der Pflicht nur ein elendes Strohgitter, das beim ersten Windstoß in die Brüche geht. Es ist wirklich unbegreiflich, wie Rónay so viel von Pflicht reden kann, ohne auch nur anzudeuten, woran dieselbe nach seiner Auffassung ihren letzten Grund haben soll. Hier zeigt sich wieder recht deutlich die geistige Erblindung des unglückseligen Apostaten.

Die ‚Religion des Geistes‘ ist endlich **drittens** ein System, das trotz aller entgegenstehenden Betheuerungen **mit der christlichen Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit im schreiendsten Widerspruch** steht. Oder heißt das offen und ehrlich sein, wenn man beständig die Worte Gott und Gotteskindschaft, Erbsünde, Gnade, Sacrament, Satan, Unsterblichkeit, Seligkeit im Munde führt, aber eine ganz neue, bisher unbekannte Bedeutung damit verbindet? Besteht etwa die Befolgung des Gebotes Christi ‚Eure Rede sei ja, ja, nein, nein!‘ darin, daß man den Aussprüchen der hl. Schrift und der Kirchenväter, auf die man sich in einem fort beruft, einen Sinn unterlegt, an den bis ins neunzehnte Jahrhundert herauf kein Mensch auch nur im Traume gedacht? Wozu soll, um es kurz zu sagen, die Beibehaltung der ‚alten Bilder‘, die ja offenbar nach der Auffassung Rónays zum großen Theil den ‚ungeklärten‘ und gefälschten Partien des Evangeliums ent-

nommen sind, dienen, wenn nicht dazu, dem arglosen Volk, welches leicht ‚die Schale für den Kern nimmt und am sinnlichen Symbole haftet‘ (29. Cap.), Sand in die Augen zu streuen, damit es über der äußeren Aehnlichkeit zwischen der alten und neuen Religion den klaffenden inneren Unterschied übersehe? Da sind die Vertreter des ‚naiven‘ Unglaubens und der ‚naiven‘ Christusleugnung doch hundertmal consequenter und aufrichtiger! Unwahr ist ferner die Behauptung, daß die Bannerträger dieser neuen Weltanschauung einen ‚internationalen Bund der Religion des Geistes‘ gründen wollen ‚ohne dogmatische Schranken‘. Oder warum verwahrt sich denn Eugen Heinrich Schmitt in der Vorrede zu Rónays Schrift (S. XI ff.) so energisch gegen eine Verwechslung seiner eigenen Ideen ‚mit dem bisherigen Gedankenkreise des Herrn von Egidy? Einzig deshalb, weil dieser das absurde Grunddogma der ‚Religion des Geistes‘, die Identität des Menschengeistes mit dem göttlichen Wesen nicht auf seine Fahne geschrieben, weil er sich noch nicht emporgeschwungen hat zur ‚Bejahung der Gottheit Christi im geistigen Sinne‘, zur ‚Anschauung der unendlichen geistigen und göttlichen Natur des Menschen‘. Wegen dieser von ihm völlig willkürlich aufgestellten dogmatischen Schranken fühlt sich Schmitt verpflichtet, bei der Herausgabe der Arbeit Rónays dafür zu sorgen, daß nicht fernerhin sein ‚unvergleichlich höherer Gedankenkreis von einem tiefer stehenden, inferioren (dem des Herrn von Egidy nämlich) verdeckt und verhüllt werde, wie jung aufsprossende Keime von einer Schicht welker Blätter‘.

Uebrigens möge sich Herr Schmitt beruhigen! Auch die von ihm und seinesgleichen vermeintlich geweckten Keime werden sich nicht lebenskräftig erweisen. Wie er sich als ‚weiter Fortgeschrittener‘ den Standpunkt Egidys ‚längst an den Sohlen abgeschliffen‘ hat, so werden nach ihm andere kommen, die auf seinen Standpunkt als auf einen ‚tiefer stehenden, inferioren‘ mit stolzer Verachtung herunterblicken. Und so wird, wie Rónay selbst als neuer Kaiphas am Beginn des 28. Capitels prophetisch verkündet, von diesen ‚funkelnagelneuen‘ modernen Religionssystemen, die jedes Jahr wie Pilze aufschießen, eines nach dem andern wieder verschwinden, während das historische Christenthum, wie es seit fast zweitausend Jahren in der römisch-katholischen Kirche seinen Riesenlauf durch die Weltgeschichte gemacht, in ewiger Jugendkraft fortbestehen wird bis zur Ankunft desjenigen, vor dessen Richterstuhl inzwischen auch Rónay die Wahrheit des ‚naiven‘ Gottes- und Christusglaubens bereits erfahren hat.

Innsbruck. Jos. Oberhammer S. J.

Jean Bréhal, grand inquisiteur de France, et la réhabilitation de Jeanne d'Arc. Par le R. P. Marie Joseph Belon, des FF. Prêcheurs, professeur de dogme aux Facultés catholiques de Lyon, et le R. P. François Balme, du même Ordre, lecteur en Théologie. Paris, Lethielleux, 1893. VII + 396 p. 4°.

Das in dieser Zeitschrift 1893, 576 angekündigte Werk umfasst fünf Bücher, welche den Verlauf des Ehrenrettungsprocesses der Jungfrau von Orléans quellenmäßig schildern und den Wortlaut des Summarium sammt der Recollectio in kritischer Ausgabe bringen.

Es mag befremden, daß erst neunzehn Jahre lang nach dem Tode der Heldenjungfrau die ersten Schritte zu ihrer Ehrenrettung eingeleitet wurden. Indes die Ränke der englischen Diplomatie, die Feindseligkeit der Universität Paris, die Zögerung des heiligen Stuhles, welchem alles an der Einigung der christlichen Mächte zur Abwendung der drohenden Türkengefahr lag und der deshalb keine verfängliche Entscheidung zwischen dem französischen und dem englischen Hofe treffen wollte, erklären es zur Genüge, daß der Wunsch Carls VII, seine Befreierin vor der ganzen christlichen Welt gerechtfertigt zu sehen, erst so spät Berücksichtigung fand.

Den ersten Schritt dazu that der König, indem er den Decan der Kathedrale von Noyon, Wilhelm Bouillé, am 15. Februar 1450 ermächtigte, eine auf glaubwürdige Zeugenaussage gestützte Denkschrift abzufassen, welche dem Papste vorgelegt werden sollte, um von demselben die Aufhebung des ersten, durch die englische Partei gefällten Urtheilsspruches über die Jungfrau zu erlangen.

Die Sendung des Cardinals Wilhelm d'Estouteville an den Hof Carls VII zur Ordnung wichtiger kirchenpolitischer Angelegenheiten (1451) förderte die Sache wesentlich. Vier Monate nach seiner Ankunft in Frankreich eröffnete der Cardinal als päpstlicher Legat zu Rouen eine neue Untersuchung unter der einsichtsvollen Mithilfe des Dominicaners Johann Bréhal. Dieser, die Seele des ganzen Unternehmens, war zu Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts in der Normandie geboren, trat zu Evreux in den Predigerorden, wurde Magister der Theologie, Prior des Klosters Sanct Jacob zu Paris und mit ungefähr vierzig Jahren Großinquisitor von Frankreich. Später legte er seine verantwortungsvollen Aemter nieder und zog sich nach Evreux zurück, wo er mit fester Hand die gelockerte Klosterzucht wieder herstellte und um 1479 gestorben ist. Seine Thätigkeit im Interesse der Jungfrau von Orléans fällt in die Jahre 1452 bis 1456.

Unabhängig von der Denkschrift Bouillés begannen die beiden tüchtigen Kanonisten des Cardinals d'Estouteville, Theodor de

Leliis und Paul Pontanus, im Jahre 1452 ihre Nachforschungen, indem sie an zwölf Fragepunkte die Aussagen eben derselben Zeugen knüpften, deren Mittheilungen für die Arbeit Bouillés den nöthigen Stoff geliefert hatten. Der Cardinal, welcher verhindert war, dabei selbst den Vorsitz zu führen, übertrug diesen dem Schatzmeister der Kathedrale von Rouen, Philipp de la Rose, welcher im Vereine mit Bréhal die Anzahl der Fragepunkte auf siebenundzwanzig erhöhte.

Das gewonnene Resultat theilten Bouillé und Bréhal dem Könige mit. Die Reise zu ihm führte sie nach Bourges. Es ist wahrscheinlich, daß Bréhal während eines längeren Aufenthaltes in dieser Stadt sein Summarium geschrieben hat. Diese Schrift ist eine Darstellung der Thatsachen, auf Grund deren die Anklage Johannas erfolgte, der Verhöre, genau nach den Protokollen, und schließt mit der Untersuchung, ob der erste Urtheilsspruch berechtigt war. Belon und Balme folgen in ihrem Abdruck der Pariser Handschrift Nr. 12722.

In der Zeit zwischen Juli und December 1452 wurden von Theodor de Leliis und Paul Pontanus mit Benützung der von Bréhal im Summarium gelieferten Daten vier Gutachten abgefasst und zwei davon mit dem Summarium Bréhals an den gelehrten Wiener Dominicaner Leonhard von Brixenthal geschickt. Denn unermüdlich in seinen Bemühungen, die Sache der verfolgten Unschuld zu einem glücklichen Ende zu führen, trachtete Bréhal die Urtheile maßgebender Persönlichkeiten selbst aus weiter Ferne einzuholen. Sein Begleitschreiben findet sich in mehreren Exemplaren, während von einer Antwort Leonhards bisher keine Spur entdeckt werden konnte.

Außer den aufgezählten Actenstücken boten Bréhal weiteres Material mehrere Arbeiten, unter welchen jene des Kanzlers von Notre-Dame, Magister Robert Cybole, sich durch Gründlichkeit und durch den Freimuth auszeichnet, mit welchem er den ersten Urtheilsspruch und die Antheilnahme mehrerer Doctoren der Pariser Universität an demselben tadelt. Die Consideratio des Minoriten Elias de Bourdeilles, Bischof von Périgueux, und die Schrift des Bischofs von Lisieux, Thomas Basin, Opinio et consilium, boten Bréhal gleichfalls wichtige Anhaltspunkte. Dazu kamen die Opinio domini Johannis Heremite, Subdecans von St. Martin zu Tours, und die Schrift des Johannes von Montigny, Doctor des kanonischen Rechts an der Universität Paris.

Nach Rom zurückgekehrt, berichtete d'Estouteville über die Schritte Bréhals. Papst Nicolaus V wurde aber anderweitig zu sehr in Anspruch genommen; auch war die Vermuthung, Carl VII

verfolge mit seinem Drängen politische Nebenabsichten, dem günstigen Verlaufe des Processes hinderlich. Sobald der König, scheinbar wenigstens, zurücktrat, und der Schwerpunkt des juristischen Vorgehens nach dem klugen Rathe Montignys in die Klage der Familie Johannas verlegt wurde, nahm die Angelegenheit einen rascheren Verlauf. Die persönliche Anwesenheit Bréhals in Rom und das entschlossene Handeln Calixts III förderten den ersehnten Abschluss.

Die vom Papste zur Revision des Processes bestimmten Kirchenfürsten waren Johann Juvenal des Ursins, Erzbischof von Rheims, Wilhelm Chartier, Bischof von Paris, als Vertreter der Universität, und der Bischof von Coutances, Richard Olivier. Mit der Vollmacht ausgerüstet, vorkommenden Falles auch unabhängig von einander vorzugehen, machten sich die drei Genannten mit Eifer an das Werk; der Leiter des Unternehmens blieb Bréhal.

Der zweite Theil unserer Publication befasst sich mit der Darlegung der Processacten. Balme und Belon weisen nach, dass das von dem englisch gesinnten Bischof Cauchon von Beauvais geleitete Vorgehen kein regelrechtes war und dass der damals geläufige juristische Ausdruck un beau procès vielmehr auf den Revisionsprocess Anwendung findet. Cauchon hatte bei scheinbarer äußerlicher Richtigkeit die Grundbedingungen eines geordneten Verfahrens außeracht gelassen; sie finden sich dagegen, trotz des von Quicherat und Fabre erhobenen Vorwurfes der mangelhaften Form, nachweislich im zweiten Process. Die Jurisdiction der Richter war unanfechtbar, da sie vom Oberhaupte der katholischen Kirche ausgieng. Die Träger des päpstlichen Mandates entsprachen allen Anforderungen, welche man an ihr Wissen und an ihre Rechtlichkeit stellen konnte. Allen juristischen Gepflogenheiten wurde sorgfältig Rechnung getragen. Einzelne Lücken betreffen nicht sowohl dasjenige, was zur Feststellung des Thatbestandes nothwendig war, sondern beziehen sich auf biographische Einzelheiten, welche unter einen ganz anderen Gesichtspunkt fallen. Die Schwierigkeit, eine geradezu erdrückende Menge von Thatsachen zu sichten und zu ordnen, läßt sich nicht leugnen; es muss aber auch anerkannt werden, dass mit großer Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit vorgegangen worden ist.

Das päpstliche Ausschreiben ist datiert vom 11. Juni 1455. Am 7. November fand die erste Gerichtssitzung statt, bei welcher die Mutter und zwei Brüder Johannas anwesend waren. Um das Zeugenverhör zu erleichtern, wurde der Sitz der Commission nach einander nach Rouen, Toul, Domremy, Vaucouleurs und Orléans verlegt. Die Anhänger und Vertreter Cauchons wurden

wiederholt aufgefordert, die Richtigkeit des ersten Processes zu vertheidigen, begnügten sich aber damit, auf die von Carl VII erlassene Amnestie hinzuweisen. Inzwischen wuchs das Actenmaterial mehr und mehr an, und es stellte sich mit unzweifelhafter Gewissheit heraus, daß das erste richterliche Erkenntnis auf ganz unzulänglicher und schwankender Grundlage beruhe. Es war überhaupt kein Schuldbeweis erbracht worden, da die Zeugenaussagen so wesentlich von einander abwichen, daß sie offenbar nur auf ganz persönlicher, unmaßgeblicher Auffassung der Thatsachen beruhen konnten.

Bréhal ward beauftragt, eine übersichtliche Zusammenstellung der bisher ermittelten Ergebnisse, sowie der Gerichtsverhandlungen nebst den nöthigen Erläuterungen abzufassen. Der Großinquisitor löste diese Aufgabe in der Recollectio, zu deren Analyse Balme und Belon im weiteren Verlaufe der Arbeit schreiten. Die Recollectio ist eine sorgfältige Prüfung des vorliegenden Stoffes vom Standpunkte der Theologie und des kanonischen Rechtes, und gliedert sich naturgemäß in zwei Theile, welche zunächst den Thatbestand selbst, sodann das Vorgehen der Richter behandeln und nachweisen, wo die Angriffspunkte auf das in mehrfacher Beziehung juristisch anfechtbare Urtheil liegen. Quicherat verkennt den historischen Charakter des genannten Documents, indem er demselben nur juristische und theologische Bedeutung beimisst. Lanéry d'Arc wusste den Wert der Recollectio besser zu würdigen und hat dieselbe in seinen Mémoires et consultations en faveur de Jeanne d'Arc veröffentlicht, jedoch leider nicht mit dem erforderlichen kritischen Tact, wodurch sich Unklarheiten und Unrichtigkeiten in den Text eingeschlichen haben. Sorgfältiger ist P. Ayroles S. J. in dem 1890 veröffentlichten Buche La vraie Jeanne d'Arc vorgegangen, durch theilweise genaue Uebersetzung und verständnisvolle Erklärung der Arbeit Bréhals.

Im Eingang der Recollectio, welcher die Rechtgläubigkeit und Untadelhaftigkeit Johannas vertheidigt, bespricht Bréhal die Erscheinungen, Offenbarungen, Prophezeiungen, die Art der Verehrung, welche die Jungfrau den himmlischen Geistern erwiesen hat, und reinigt sie von dem Verdachte, ihre Huldigungen seien abergläubisch, ja götzendienerisch gewesen, oder sie habe sich durch Vorspiegelungen des Teufels täuschen lassen. Johannas Verhalten gegen ihre Eltern, das Tragen der Männerkleidung und die Führung der Waffen, die Worte, aus denen man einen Verstoß gegen den Glauben herausklügeln wollte[1]), werden sorgfältig erwogen, und

[1]) Vgl. *Revue des questions historiques* 1892 I 665.

Bréhal kommt zu dem Schluss, daß Johanna getreu nach den göttlichen Eingebungen handelte. Sie befand sich in einer Ausnahmsstellung, weshalb der gewöhnliche Pflichtenkanon ihrem Vorgehen nicht zur Richtschnur dienen konnte. Bréhal führt ähnliche Fälle aus der heiligen Schrift an, in welchen der Herr durch besondere Erleuchtung einzelne Personen zu Werkzeugen seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit auf ganz außergewöhnlichem Wege gemacht hat.

Sodann beleuchtet die Recollectio das erste Gerichtsverfahren, die Feindseligkeit und die Incompetenz des Richters, welchem über die Person der Angeklagten keine Amtsgewalt zustand, die rechtswidrige Gefangenhaltung während der Untersuchung, die schändlichen Angriffe, denen das wehrlose Mädchen seitens seiner Gefangenwärter ausgesetzt war, die Verweigerung der Berufung an den heiligen Vater, die aus Menschenfurcht hervorgegangene Willfährigkeit des Unter-Inquisitors Le Maistre, die Fälschung der Processacten, das nichtswürdige Vorgehen, welches eine Abschwörung erzwingen sollte, die behaupteten Ketzereien der Angeklagten, die verwirrenden Spitzfindigkeiten und dialektischen Haarspaltereien bei den Verhören, die treulosen Einflüsterungen derjenigen, welche der Jungfrau als Rathgeber angewiesen wurden, die Verweigerung eines Vertheidigers, die von Parteileidenschaft beeinflussten Schlussfolgerungen der Doctoren und Theologen, endlich den Urtheilsspruch. Die bestimmte und lichtvolle Beweisführung Bréhals gipfelt in dem Ergebnis, daß der ganze Process in Inhalt und Form eine himmelschreiende Ungerechtigkeit war.

Die Verfasser unseres Buches bringen im vierten Theil den lateinischen Text der wertvollen Recollectio nach dem vollständigsten vorhandenen Exemplar der Pariser Nationalbibliothek Nr. 5970 und verweisen in zahlreichen Anmerkungen auf die Quellen der von Bréhal angeführten Citate[1]).

Das Werk der beiden gelehrten Dominicaner endet mit der Schilderung der Schlusssitzung am 7. Juli 1456 und der feierlichen Verkündigung des zweiten Urtheiles, welches einen glänzenden Sieg der gekränkten Unschuld über die Mächte der Lüge bedeutet.

Emil Michael S. J.

---

[1]) Vgl. Decretum Beatificationis et Canonizationis ven. Servae Dei Joannae de Arc virginis aurelianensis puellae nuncupatae, dat. 1894 Jan. 27, in den Acta Sanctae Sedis 26 (Rom 1894) 500—503. Durch dieses Decret ist eine päpstliche Commission für die Einleitung des Seligsprechungsprocesses der Jungfrau von Orléans errichtet worden.

The great pestilence 1348—9 by F. A. Gasquet. London, Simpkin and Marshall, 1893. XX, 244 p.

Der Verfasser schöpft zum Theil aus Quellen, die bisher unbenützt geblieben, aus Bischofsregistern. In den ersten vier Capiteln wird gezeigt, welche Verheerung der schwarze Tod in dem übrigen Europa angerichtet hat. Weit eingehender wird England behandelt, leider fehlen einige Diöcesen, wie das wichtige Lincoln, über andere konnte G. nichts melden, da die Register verloren gegangen sind. Die socialen Folgen des schwarzen Todes sind schon von Rogers und anderen ausführlich erörtert, G. jedoch hat manche neue Belege für die schlimmen Folgen der Pest, die Erhöhung der Löhne, die Verödung ganzer Districte geliefert. G. schreibt der Pest den Verfall der Klosterzucht und manche Missbräuche zu; auf der andern Seite macht er geltend, daß das große Unglück manche Seelen geläutert und den Grund gelegt habe zu einer innigeren Frömmigkeit und größeren Selbstverleugnung. Der Gottesdienst, so behauptet G., wurde einfacher, man baute nicht mehr so viele Kirchen, man legte nicht mehr denselben Wert auf feierlichen Gottesdienst, in den Andachts- und Erbauungsbüchern weht ein ganz anderer Geist. Kritiker wie Jessopp (English Historical Review (1894, 570 S.) haben dies in Abrede gestellt, wohl mit Recht. G. ist in den bei Specialisten so häufigen Fehler gefallen, ganz specielle Fälle zu verallgemeinern. Die Sterbefälle in der Diöcese Norwich waren außerordentlich häufig und standen in keinem Verhältnis zu denen anderer Diöcesen; eine Seuche, die nicht ein Jahr lang dauerte, konnte unmöglich den geistigen Verfall des Klerus herbeiführen, besonders zu einer Zeit, in der die Zahl der Priester verhältnismäßig so groß war. Manche Fragen, welche in der Vorrede angeregt sind, verdienen eine genaue Prüfung. Diese wird wohl ergeben, daß die spätere Erbauungsliteratur sich nicht so erheblich von der früheren unterscheidet. Es dünkt uns von vornherein unwahrscheinlich, daß der Wicliffismus auf die ascetische Literatur großen Einfluss geübt habe. Möchte G. Muße finden für gründliche Durchforschung der Erbauungsliteratur des englischen Mittelalters; eine Analyse der vorzüglichsten Werke und die Vergleichung der Andachtsbücher unter einander wird uns dann zeigen, wie weit die neueren Erbauungsbücher eine einfache Fortentwicklung der alten sind, wie viel ganz neu ist. Daß diese Arbeit nicht schon längst geschehen ist, daß die englischen Katholiken ihre alten ascetischen Bücher nicht neu herausgegeben haben, kann man nur beklagen. Wie wenig geschehen ist, zeigt ein Aufsatz Gs, in welchem er den Beweis zu führen sucht, daß die Wicliff und den

Wicliffiten zugeschriebene Bibelübersetzung gar nicht von Wicliff, sondern von glaubenstreuen Katholiken herrühre. Auf eine Nachprüfung der von G. ins Feld geführten Gründe kann hier nicht eingegangen werden; G. findet in dieser Bibel nicht die falschen Uebersetzungen, welche die Gegner Wicliffs so scharf betonten, und hebt hervor, daß eine ketzerische Bibel unmöglich in so vielen Exemplaren erhalten werden konnte. Geistliche würden eine von einem Ketzer übersetzte Bibel nicht in ihrer Bibliothek geduldet noch ihren Freunden hinterlassen haben. Eine Erörterung dieser bisher nur oberflächlich gestreiften Frage wird zweifelsohne unsere Kenntnis des religiösen Lebens im 14. und 15. Jahrhundert mächtig fördern.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Geschichte des Metropolitan-Capitels zum heiligen Stephan in Wien. Nach Archivalien. Von Dr. Hermann Zschokke, k. k. Hofrath, Domcantor, inful. Prälat und Archivar des Wiener Metropolitan-Capitels, emerit. k. k. Universitäts-Professor etc. Wien, Carl Konegen, 1895. XII + 428 S. 8°.

Der vorige Jahrgang dieser Zeitschrift brachte S. 144 ff. die Anzeige und die wohlverdiente Anerkennung eines für die Literaturgeschichte Oesterreichs grundlegenden Werkes: ‚Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Oesterreich'. Der Verfasser dieses mächtigen Bandes von mehr als zwölfhundert Seiten, der hochwürdigste Herr Hofrath Dr. Hermann Zschokke, hat nach kurzer Zwischenzeit der Gelehrtenwelt ein neues Denkmal seiner nie ermüdenden Arbeitskraft und seines feinen Forschersinns in der Geschichte des Wiener Metropolitan-Capitels geboten. Das Buch ist mit wohlthuender Objectivität geschrieben und verbindet mit vornehmer Ausstattung einen ebenso vornehmen Ton der Darstellung, welche auf einem durch Kleindruck sich abhebenden überaus reichen Actenmaterial beruht und so dem Leser fünf Jahrhunderte hindurch Schritt für Schritt in ansprechender Form zugleich den denkbar sichersten Ausweis für den historischen Bericht liefert.

Vorarbeiten gab es nicht oder doch nur solche, die kaum inbetracht kommen können. Der Verfasser war daher auf Archivalien angewiesen. Die Hauptquelle ist naturgemäß das Capitels-Archiv, dessen Schätze bis zur Zeit der Gründung hinaufreichen. In dem Mangel an Sichtung und Ordnung lag für den Benutzer eine Schwierigkeit, welche er als Vorstand des Archivs nach zweijähriger Thätigkeit glücklich überwunden hat. An zweiter Stelle enthielt schätzenswerte Aufschlüsse das Archiv der Wiener Dom-

propstei und als Ergänzung desselben das fürsterzbischöfliche Consistorialarchiv sammt dem Archiv der Wiener k. k. Universität. Benutzt wurden ferner mit größerer oder geringerer Ausbeute das Archiv des k. k. Ministeriums für Cultus und Unterricht, das k. und k. Haus-, Hof- und Staatsarchiv, das k. k. Hofkammer-Archiv, die Archive der k. k. niederösterreichischen Statthalterei und des k. k. Ministeriums des Innern, endlich das Archiv der Stadt Wien. Gestützt auf diese handschriftliche Stofffülle hat der Verfasser ein Werk geschaffen, das über den engeren Rahmen seines Gegenstandes hinaus auch für die Geschichte der Wiener Erzdiöcese, für die Geschichte Wiens und Niederösterreichs bedeutsam bleiben wird.

Gründer des Wiener Capitels ist Herzog Rudolf IV, genannt der Stifter, derselbe, durch dessen Bemühungen Tirol unter das Scepter des Hauses Habsburg getreten ist. Als Jüngling von siebzehn Jahren beschloss Herzog Rudolf, seine Wohnung in der Burg zu Wien, die Stätte seiner Kindheit, in eine Capelle umzuwandeln, wie es in dem Schutzbriefe dat. 6. December 1356 heißt, ‚in ehre und lobe der heiligen Drivaltigkheit, der rainen Magt unser lieben Frowen der himmlischen Küniginn St. Marien Gottes Muter, und aller Gottesheiligen'. Auf die Bitte des Fürsten erhob Papst Innocenz VI die Capelle 1359 zu einer Collegiatkirche mit vierundzwanzig Domherrn, die einem Propste unterstehen sollten; die Jurisdiction sowohl des Diöcesanbischofs von Passau als auch des Metropoliten von Salzburg wurde aufgehoben. Die Uebertragung des in der Burg gestifteten Collegiatcapitels in die Stephanskirche, welche ihre jetzige Gestalt gleichfalls durch Rudolf IV erhielt, fand im Jahre 1365 statt. Das Wappen, welches dem Capitel vom Herzog verliehen und von jenem seit seinem Ursprunge geführt wurde, zeigt das ausdrucksvolle, scharf geschnittene Brustbild des Stifters, der ohne Frage zu den begabtesten und zielbewusstesten Regenten aus der erlauchten Herrscherreihe der Habsburger zählt. Die Umschrift des Siegels lautet: Ss. capituli omnium sanctorum [der frühere Titel von St. Stephan] in vienna.

In dem weiteren Verlauf der geschichtlichen Erzählung werden als Wendepunkte oder hervorragende Daten in der Geschichte des Wiener Capitels unterschieden die Errichtung des Wiener Bisthums 1480, die Reformation des Kathedralcapitels durch Kaiser Ferdinand I 1554, die Errichtung des Wiener Erzbisthums und die dadurch bedingte Erhebung des Domcapitels zum Metropolitancapitel 1722, die Regierung Kaiser Josephs II, dessen Sparsamkeitsrücksichten auch in die Geschicke dieser Stiftung eingriffen; daran reiht sich die Darstellung der jüngsten Ereignisse bis zur

Gegenwart. Der Geschichte der Dompropstei, der Domdechantei, der Domcantorei, der im Jahre 1741 ins Leben gerufenen, aber durch die Gesetzgebung des Jahres 1868 in ihrem Wirkungskreis sehr beschränkten Domscholasterie werden besondere Abschnitte gewidmet.

Durch diese quellenmäßige Zeichnung des Capitels und seiner Würdenträger, der Verpflichtungen seiner Mitglieder, der Beziehungen zu der geistlichen und weltlichen Behörde, des Besitzes und der Einkünfte gewinnt der Leser eine klare Vorstellung von dem Leben und Wirken einer Körperschaft, deren ursprüngliche Stärke unter Ferdinand I auf sechzehn, im siebzehnten Jahrhundert auf vierzehn, durch Joseph II sogar auf zwölf Domherrn herabgemindert wurde, aber bis zum Jahre 1847 wieder die Zahl sechzehn erreicht hat. Das Capitel St. Stephan in Wien ist harten Prüfungen ausgesetzt gewesen, es hat nicht einmal nur mit wahrer Noth ringen müssen; aber trotz alledem ist es in opferfreudiger Hingabe nicht zurückgestanden, wenn es galt, wohlthätige Zwecke zu fördern oder, wie es so oft geschah, allgemeine Drangsale abzuwenden.

Nach der Absicht Herzog Rudolfs IV sollten die Wiener Universität und das Wiener Capitel, dessen Stiftsbrief nur vier Tage später datiert ist als die Gründungsurkunde der Hochschule, für ewige Zeiten ‚in einer Verpflichtung und Einung' zur Festigung des christlichen Glaubens verbleiben. Auch hier hat sich durch die Ungunst der Verhältnisse manches geändert. Seit 1873 hat die Universität auf ihren katholischen Charakter verzichtet, der Dompropst ist nicht mehr Kanzler derselben, sein Amt ist auf die theologische Facultät beschränkt, andrerseits ist die Mitwirkung der Universität bei Besetzung von Kanonikaten durch allerhöchste Entschließung vom 17. Mai 1875 beseitigt worden, trotz der Vorstellungen, welche der akademische Senat dagegen erhob. Die Betheiligung von zwei Kanonikern als fürsterzbischöfliche Ordinariats-Commissäre bei den Rigorosen der theologischen Facultät ist durch den sechsten Artikel des österreichischen Concordates vom Jahre 1855 festgesetzt.

Den Schluss des Werkes bilden die sorgfältigen Zusammenstellungen der Dignitäre und der Domherrn seit Beginn des Capitels.

Die lange Reihe der ‚Zierden und Wohlthäter', unter denen Namen von hohem Geburts- und Geistesadel glänzen, läßt nur einen vermissen; es ist der Name des hochwürdigsten Verfassers.

Emil Michael S. J.

Analekten.

Schriften zur mittelalterlichen Geschichte des Kirchenstaates. Anagni, Viterbo und Orvieto haben bei aller Ungleichheit ihrer Stellung in der Geschichte manche gemeinsame charakteristische Züge aufzuweisen. Ihr Ursprung und ihre Entfaltung reicht in das römische Alterthum oder in die ersten Epochen der Geschichte Italiens hinauf, frühe wurden sie in christlicher Zeit Sitze blühender Kirchen, und im Mittelalter bildeten sie wahre Stützpunkte für die weltliche Herrschaft des Papstthumes. Sie waren wiederholt als vorübergehende Residenzen der mittelalterlichen Päpste ausersehen. Ihre Bauten, ein beredter Ausdruck der Kunst des italienischen Mittelalters, zeigen noch heute, wie sehr diese Communen bemüht waren, jener Auszeichnung auch im Aeußern zu entsprechen. Haben sie sich auch verschiedentlich im Laufe der Geschichte von den Päpsten als weltlichen Herren abgewendet, so bekundet doch ihre Entwicklung die vortheilhafte Einwirkung des nahen Sitzes des Apostelfürsten.

1. Die Geschichte von Anagni war bisher ziemlich stiefmütterlich behandelt. Man hatte darüber eigentlich nur das Buch von Alessandro de Magistris vom Jahre 1749, eine unkritische und lückenhafte Zusammenstellung von wahren und falschen Ueberlieferungen, während doch die Archive von Anagni ebenso reich sind an alten Urkunden wie die Stadt an sprechenden geschichtlichen Monumenten. Außer de Magistris hatten sich Marangoni und Cayro mit der Localgeschichte beschäftigt. Aber der erstere gibt nur eine verworrene und schwerfällige Geschichte des heiligen Patrones der Stadt und seines Cultus, woran sehr viele anderweitige Notizen angelehnt werden (Acta Passionis et Translationis etc. S. Magni, 1753), und der zweite (1802) schreibt im Grunde nur einen Panegyricus auf Anagni, seinen Heimathsort, ein so häufiger Fehler in italienischen Localgeschichten.

Eine neue Bearbeitung der Geschichte Anagnis erhalten wir von Ambrosi de Magistris. Bis jetzt ist der erste Band erschienen[1]. Das Werk hat zunächst den Vorzug, daß es sich von dem Erbübel des Localpatriotismus fast ganz frei hält. Ambrosi ist nicht der Meinung, daß es hauptsächlich gelten müsse, die gloria del proprio paese sicher zu stellen. Der Verfasser vermeidet ebenso, und das ist ein anderer großer Vorzug, jene schwerfällige Manier, welche dem Forscher so oft das Nachsuchen in älteren italienischen Werken mit ihrem Wust ungeordneter Gelehrsamkeit verleidet. Seine Geschichte, soweit sie bis jetzt vorliegt, ist im ganzen gut disponiert und durchgearbeitet. Sie ragt in einzelnen Partien wirklich vortheilhaft über das hervor, was in Italien noch oft als Geschichte geboten wird.

Fast die ganze erste Hälfte des Bandes füllt die Geschichte Anagnis während der heidnischen Zeit, und hier kann sich Ambrosi auf die zahlreichen antiken Monumente und auf die im 10. Bande des Corpus Inscr. Lat. kritisch herausgegebenen Inschriften der Stadt stützen. Eine genaue Ortskenntnis befähigt ihn, die interessanten Alterthümer und die zwischen den noch erhaltenen römischen Mauern stattgefundenen Begebenheiten anschaulich darzustellen. In der anderen Hälfte des Bandes führt er die Geschichte der christlichen Epoche bis zum Investiturstreit. Er schließt mit dem großen Bischof Petrus von Anagni, welcher als Heiliger glänzte und den Papst Gregor VII im Werke der Kirchenreform durch That und Beispiel unterstützte.

Gegen das Ende des ersten Jahrtausends beginnen bereits die Urkunden der Archive von Anagni. Ambrosi hat dieselben gewissenhafter als alle seine Vorgänger ausgenützt; er zeigt in dem bereits behandelten elften Jahrhundert, wie viele Aufschlüsse der Leser in der späteren Fortsetzung des Werkes aus den anagnischen Archivalien erwarten darf. Nur sei uns der Wunsch erlaubt, daß er im gleichen Maße, wie er das Municipalarchiv kennt und benutzt, sich auch mit dem Domarchiv vertraut machen möge. Für gute Ordnung desselben wurde in jüngerer Zeit vom Domcapitel Sorge getragen.

Zwischen dem reichen Stoffe der ersten Hälfte des Bandes und den Nachrichten über die Zeit vor 1000 ist einigermaßen eine Lücke in dem Buche bemerkbar. Es hätte ausführlicher über die altchristliche Zeit Anagnis und über das frühe Mittelalter gehandelt werden sollen. Die Quellen ergaben hier allerdings nicht so viele Kenntnisse: aber warum hat der Verfasser zB. die Geschichte der Bischöfe dieser Zeit für eine Successionsreihe aufgespart, die er erst am Ende des ganzen Werkes geben will? Durch eine solche Eintheilung benimmt er

---

[1]) Storia di Anagni, da R. Ambrosi de Magistris. Volume I. Roma, Società Laziale edit., 1892. XVII, 373 p. 8°.

der Darstellung der älteren Zeit einigermaßen die Vollständigkeit und Klarheit. Er selbst bemerkt ja gelegentlich ganz richtig, dass der bischöfliche Stuhl und die Kathedrale den Mittelpunkt der Begebenheiten in jener Epoche bildeten. Warum hat er gleicherweise die aus dem frühen Mittelalter stammenden Kirchen, die zum Theil in heidnischen Tempeln sich erhoben, für eine spätere Behandlung ausgeschieden, während doch gerade diese monumentalen Umwandlungen unter geschichtlicher Rücksicht ein so belehrendes Element sind? Die christliche Archäologie dürfte überhaupt bei ihm etwas zu kurz kommen. Sie ist freilich nicht jedermanns Sache. Ambrosi hat auch davon ein ihn gar nicht entehrendes Einbekenntnis geliefert, indem er als Laie die ganze Darstellung der Kunstgeschichte und Archäologie des Domes von Anagni dem bekannten Archäologen Enrico Stevenson überlassen hat. Der Beitrag Stevensons wird erst im zweiten Bande erscheinen. Im ersten ist diese uralte Kirche der heiligen Maria, deren Gründung vielleicht schon im fünften Jahrhundert, und zwar auf der Akropolis von Anagni in einem heidnischen Tempel stattfand, fast kaum genannt (S. 190).

Im übrigen wollen wir wegen der Eintheilung des Stoffes mit Ambrosi nicht rechten. Wir hoffen auf ein brauchbares Generalregister und denken nicht, dass der Verfasser, wie noch so viele seiner Landsleute, an jeden, der einige Daten braucht, die artige Anforderung stellen wird, sein ganzes Werk durchzulesen.

Als besonders lobenswert sind hervorzuheben die da und dort eingestreuten culturhistorischen Ausführungen, wie zum Beispiel die urkundliche Untersuchung über den Einfluss des langobardischen Rechtes in Anagni, also in einer Gegend im Herzen von Latium, die doch niemals langobardisch war, dann diejenige über die Verwaltung der Stadt unter ihren von den Päpsten ernannten judices. Solche Mittheilungen über das innere Leben der Städte, Dinge, die kaum an die Oberfläche der Weltbegebenheiten empordringen, sind dasjenige, was man in den Localgeschichten mit Recht sucht und erwartet. Wenn die Specialhistoriker der Städte und Landschaften diesen Stoff nicht geläutert den allgemeinen Geschichtsstudien zuführen, woher sollen diese zu dem nothwendigen Ueberblicke und zu der Synthese, die ihre Sache ist, gelangen?

Während man mit der kritischen Behandlung, welche bei Ambrosi die Ereignisse von Anagni selbst gefunden haben, durchweg zufrieden sein kann, hätte dagegen größere Kritik gehandhabt werden sollen bezüglich jener Theile aus der Geschichte der Päpste, welche Ambrosi herübernimmt, um seinem engeren Stoffe den gehörigen Hintergrund zu geben. Hier merkt man öfter, dass der Verfasser nicht selbständig ist. Leider war er auch in der Auswahl der Autoren, die er befolgen zu müssen glaubte, nicht wählerisch genug. Er hält sich mit zu großer Hochschätzung an das Werk von Gregorovius, ohne aber dessen kirchenfeind-

lichen Standpunkt zu theilen. Manche Irrthümer und Ungenauigkeiten gelangten auf diesem Wege in sein Buch. Wie er aber gar den ‚Wanderjahren in Italien‘ von Gregorovius das auf S. XV vorkommende Lob spenden kann, das ist uns unerfindlich. Die Fehler und Vorurtheile sind in diesen leichtfertig geschriebenen Skizzen ebenso groß wie die belletristische Gewandtheit. Uebrigens gereicht es dem belesenen Verfasser zur Ehre, daß er außer der verwendeten zahlreichen italienischen Literatur auch die außeritalienische kennt und berücksichtigt. Seine Stellung an der Biblioteca nazionale zu Rom, wo den Besuchern seine freundlichen Dienstleistungen bekannt sind, erleichterte ihm diese Literaturbenutzung.

Ambrosi macht das anziehende Bild der Vergangenheit seiner Vaterstadt noch lebhafter und bestimmter durch eingestreute Phototypien von Monumenten oder von Reconstructionen derselben, von Wappen, alten Gemälden u. dgl. Wenn die Geschichte sich dieser Mittel bildlicher Darstellung bedienen soll, und sie soll es gewiss, dann muss alles, was bloße Phantasie ist, ausgeschlossen sein, und die betreffenden Gegenstände müssen als Geschichtsquellen mit Treue gegeben werden. Das ist nun im vorliegenden Bande wenigstens nicht der Fall mit dem den Stadtpatron St. Magnus darstellenden Gemälde aus der Domkrypta, welches dem zwölften Jahrhundert angehört. In der zugrunde gelegten Zeichnung wurde das ehrwürdige und eindrucksvolle Bild gänzlich modernisiert. Einen besseren Begriff von den alten Gemälden der Krypta gibt die in der Römischen Quartalschrift 5 (1891) Taf. 10—11 veröffentlichte Probe.

Die früheren Publicationen von Ambrosi beziehen sich zum großen Theile auf Bestandtheile des Municipalarchivs von Anagni. Er veröffentlichte im J. 1879 eine Arbeit über die municipale Verfassung dieser Stadt im Mittelalter, gestützt auf eine am Anfang des sechzehnten Jahrhunderts angefertigte und etwas überarbeitete Abschrift ihres alten Statutum (Archivio della Soc. Rom. 3, 333). Im Jahre 1881 gab er Documente des Municipalarchivs zur Geschichte des sechzehnten Jahrhunderts heraus (ebd. 4, 317). Sodann publicierte er ebendaher ein Inventar der städtischen Güter von Anagni v. J. 1321 (ebd. 7, 259). Die vielen in letzterer Arbeit angeführten päpstlichen Bullen für Anagni aus dem zwölften und dreizehnten Jahrhundert hatten nur zum Theile im Codex dominii temporalis von Theiner Aufnahme gefunden. Es sei noch hingewiesen auf die in dieser Zeitschrift 10 (1886) 750 f. erwähnten localgeschichtlichen Commentare Ambrosis zu einer neueren Documentensammlung für die Campagna Romana und auf seine lebhaften Streitschriften gegen das unglückliche Buch von Tommaso Terrinoni, I Papi della Campagna Romana. Ueber diese Streitschriften handelt P. Brunengo in der Civiltà cattolica Ser. 13 vol. 11 p. 452; Ser. 14 vol. 4 p. 315.

2. Nicht so vortheilhaft wie über den neuen Historiker von Anagni können wir über denjenigen von Viterbo, der anderen Nachbarstadt Roms, urtheilen. Der Vorsteher des Municipalarchivs von Viterbo, Cesare Pinzi, hat zwei stark angeschwollene Bände über die Geschichte seiner Stadt geliefert, in denen er bis zum Ausgang des dreizehnten Jahrhunderts gelangt[1]). Damit hat er den eigentlichen Glanzpunkt der Geschichte von Viterbo bereits hinter sich; denn was diese mächtige und kräftige Hauptstadt des römischen Patrimoniums in Tuscien geworden war zur Zeit Barbarossas und Friedrichs II, das wurde sie niemals mehr in späteren Jahrhunderten. Das Werk wird auf vier oder mehr Bände anwachsen, und das ist zuviel für diese Localgeschichte. Es ist besonders darum zu viel, weil Pinzi bekannte Ereignisse der allgemeinen Geschichte, die in hundert Büchern behandelt sind, ausführlich in seine Specialgeschichte hereinzieht. Hätte er doch den dadurch in Anspruch genommenen Raum wenigstens zur Hälfte für sorgfältigere Darstellung der inneren Angelegenheiten von Viterbo benützt. Er musste das religiöse und sociale Leben der höchst interessanten Stadt und ihre Monumente eingehender beschreiben. Der Rahmen aus der politischen Geschichte Italiens hätte sich finden lassen ohne die langen Recapitulationen.

Schlimmer. Diese Recapitulationen wiederholen fast nur den unvermeidlichen Gregorovius, und zwar auch mit jener seiner kirchenfeindlichen Tendenz, die nun einmal die richtige Würdigung des italienischen Mittelalters unmöglich macht. Der Verfasser ist allerdings nicht überall so radical, wie der deutsche Historiker und Belletrist; er spricht im allgemeinen mehr verschämt, wenn er Papstthum und Kirche verkleinern will, aber die vielen ganz unverstandenen und unbegründeten Verdicte gegen Zustände der katholischen Vergangenheit in Italien, die er fällt, lassen eine große Unklarheit in seiner Auffassung erkennen. Ebenso unterbrechen allzu oft Ergüsse voll von modernem italienischen Patriotismus den Faden der Erzählung. Gerade in diesem falschen Patriotismus, der so viele der besten Schriftsteller und Forscher im gegenwärtigen Italien misleitet, scheint der Ursprung jener verzerrten Urtheile des Verfassers über die Vergangenheit zu liegen. Er ist wie eine Art Epidemie. Man wird in späterer Zeit auf die literarischen Erzeugnisse Italiens, die dieses pathologische Merkmal an sich tragen, mit Lächeln hinblicken und bedauern, daß manche tüchtige Kraft auf geschichtlichem Felde dadurch vom objectiven Urtheil abgelenkt und an der Hervorbringung bleibender Leistungen verhindert wurde.

Die vorchristliche Zeit der Stadt und ihrer Umgegend, mit ihren doch immerhin bedeutenden archäologischen Denkmälern, wird auf wenigen

[1]) Storia della città di Viterbo, illustrata con note e nuovi documenti. 2 voll. Roma, Tipogr. d. camera dei deputati, 1887—1892. 572, 600 p. 8°.

Seiten abgethan. Ohne daß von der Einführung des Christenthums, von den ersten Bischöfen der Diöcese (Toscanella) oder gar von den Martyrern der Stadt oder des Gebietes gehandelt wird, befindet man sich alsbald an den Pforten des Mittelalters. Man lernt, daß der Name castrum Viterbii zuerst im Jahre 768 im Registrum von Farfa vorkomme, was aber nicht ganz richtig ist, denn die Erwähnung des castrum Viterbium im Liber pontificalis unter Papst Zacharias ist etwas älter und rührt von einem Zeitgenossen des Papstes her, nicht aus dem neunten Jahrhundert von ,Anasthasius Bibliothecarius, Vita Zaccher.', wie Pinzi schreibt und citiert (p. 24 11). Man wird dann durch viele, besonders farfensische Documente hingeführt, die aber nicht genau citiert und nicht nach der neuen Ausgabe des berühmten Klosterregisters von J. Giorgi und U. Balzani controliert sind. Man findet nicht, daß die Monumenta Germaniae hist., die zweite Auflage von Jaffé, der Liber pontificalis von Duchesne und so viele andere einschlägige Quellenwerke verwendet wären. Der Stoff kommt vielmehr meist aus zweiter und dritter Hand.

Eine genussreiche Lectüre jedoch, die von dem Gefühle der Sicherheit begleitet ist, gewährt die ausgedehnte Behandlung des Statuts von Viterbo, durch welches im J. 1251 die städtischen Verhältnisse auf Grund älterer Satzungen und Gewohnheiten geordnet wurden (Bd. I S. 497—564). Pinzi hat wohl daran gethan, dieser wichtigen Quelle große Aufmerksamkeit zuzuwenden und sie durch anderweitige Citationen aus dem ihm gut bekannten Municipalarchiv zu beleuchten.

Nur darf nicht verschwiegen werden, daß er eine ausgezeichnete Vorarbeit über das letztgenannte Thema vor sich hatte, wir meinen die Publication von Ignazio Ciampi im 5. Bande der Documenti di storia italiana della r. deputazione di storia patria di Toscana etc. (1872). Das Material dieses Bandes, das übrigens zum größten Theil nicht von Ciampi, sondern von dem gelehrten Canonicus von Viterbo, Cecchotti zusammengetragen ist, hat dem Verfasser der neuen Geschichte Viterbos seine Darstellung sehr erleichtert; ja er hat das Werk eigentlich mehr in Contribution gesetzt, als er es erkennen läßt (so wie es Ciampi mit Cecchotti machte). Es ist aber ähnliches von Seiten Pinzis auch mit anderen Autoren über die Geschichte von Viterbo geschehen. Das gute, wenngleich nicht ganz kritische Werk von Bussi, Istoria della città di Viterbo 1742, ist hin und wieder geradezu ausgeschrieben, und auch Oriolis zahlreiche Schriften über Viterbo hätten im Verhältnis zu ihrer Benützung viel mehr citiert werden müssen. Aber wenn selbst der in den Augen des Verfassers so große Gregorovius sich fast seitenlange Plagiate gefallen lassen muss, ohne die Ehre zu haben, daß er angeführt wird!

Wie wenig eine kritische Umsicht Sache des Autors ist, das zeigt das Capitel über die älteren Berichte, welche die Geschichte der heiligen Rosa von Viterbo betreffen. Er wirft sie über den Haufen, ohne irgend einen Versuch zu machen, aus den legendenhaften Zuthaten den wahren Kern herauszuschälen. Sein Mangel an Kritik zeigt sich ebenso in der Darstellung des Friedens zwischen Viterbo und Rom vom J. 1291, und dann überhaupt in der häufigen Verallgemeinerung und unvorsichtigen Vergrößerung, wo es sich um die Missbräuche beim Klerus, um Feudalismus, um die nachtheiligen Seiten des Welfen- oder des Ghibellinenthums oder um ähnliche Themata handelt. Sein Urtheil über Kaiser Friedrich II ist zusammengesetzt aus Confusion und Rhetorik, und nur die Anklage des Kaisers wegen Perfidie in seiner Politik ist darin etwas Berechtigtes.

Aber über solche Kritiklosigkeit und Declamationswuth würde man bei Pinzi zuletzt noch hinwegsehen, wenn nur viele neue Urkunden geboten würden oder wenigstens in Verwendung kämen. In dieser Hinsicht ist indes die berechtigte Erwartung nur theilweise befriedigt. Das pompöse Urkundenverzeichnis, welches am Anfang des zweiten Bandes figuriert und die bisher ungedruckten Stücke ausdrücklich hervorheben will, enthält unter den ‚ungedruckten' eine ganz stattliche Reihe von solchen, die bereits in extenso in bekannten Werken stehen, wie in Martène, Rymer, Würdtwein, Oldoinus, Pagi, ja selbst in viterbesischen Localhistorikern wie Bussi und Orioli.

Wir fügen nur noch bei, daß der Verfasser mit einer unermüdlichen Lebhaftigkeit den Schwall seiner Erzählung durch die beiden Bände hinführt, ohne Nachhilfe durch häufige Ueberschriften im Texte, ohne Tabellen, ohne eine topographische Karte. Er ist ohne Zweifel begabt zum Gestalten und eine arbeitsrüstige Kraft. Deshalb ist es um so mehr zu bedauern, daß seine Geschichte Viterbos nicht besser ausgefallen ist. Etwas vortheilhafter können wir über eine jüngste Specialschrift Pinzis zur Geschichte dieser Stadt reden.

In der Schrift: Gli ospizi medioevali gibt Pinzi interessante Mittheilungen aus den Archiven über Entstehung und Fortgang der mittelalterlichen Hospitäler von Viterbo[1]). Es ist vielfach bisher unbekanntes Material, das der Verfasser hier verwendet, und dasselbe beleuchtet in sehr belehrender Weise einen der anziehendsten Theile der Culturgeschichte des italienischen Mittelalters.

Das älteste in den viterbesischen Stadtquellen vorkommende Hospital ist das im Jahre 1080 gegründete von S. Maria Nuova, dessen

[1]) Cesare Pinzi, Gli ospizi medioevali e l'ospedale grande di Viterbo. Memorie storiche, scritte per cura della deputazione amministratice. Viterbo, Monarchi, 1893. XVI + 429 p. 8°.



Entstehung zur Zeit des Kampfes König Heinrichs IV mit Gregor VII noch jetzt durch einen Denkstein in genannter Kirche verewigt ist. Darnach folgen im 12. Jahrhundert zwei andere, das des hl. Stephanus, seit 1128 angeführt, und das von der Leonardusbruderschaft 1144 gegründete, welches Ospedale Franco zubenannt wurde. Im 13. Jahrhundert wächst dann ihre Zahl auffällig. Es entsteht 1215 dasjenige von St. Jacobus, dem Patron der Compostellapilger, 1217 das des hl. Petrus, 1236 das des hl. Peregrinus, ebenfalls recht bezeichnenden Namens, welches später 1484 mit dem Namen Spital der Engländer vom hl. Thomas von Canterbury auftritt; 1253 wird eines bei S. Angelus errichtet, an dem Orte auf der Höhe der Stadt, wo Cardinal Albornoz 1354 seine Festung baute; ein anderes wird vom römischen Spitale des hl. Geistes aus gegründet, weitere folgen nach, bis seit 1276 auch Leprosenhäuser erscheinen, und am Ende des Jahrhunderts, um 1300, auch armenische Basilianer bei ihrer Kirche S. Simon und Judas ein Hospital erstehen lassen. Unter Sixtus IV, näherhin seit dem Jahre 1483, wurden die bis dahin entstandenen bürgerlichen Hospitäler zu einer großen Stiftung, Haus der Misericordia genannt, zusammengeschlossen.

Es war sehr verdienstlich vom Verfasser, diese reiche Entfaltung christlicher Liebesthätigkeit auf einem so kleinen Flecke Italiens nachgewiesen zu haben. Wie viele Städte Italiens aber, und speciell des Kirchenstaates, würden eine ähnliche Geschichte der Charitas im Mittelalter aufweisen können, wenn sie bezüglich ihres Urkundenmaterials in so günstiger Lage wären wie Viterbo. An zahlreichen Orten stößt man auf die gleichen Namen wie dort, S. Pellegrino, S. Giacomo, S. Spirito, Misericordia, oder auf nationale Spuren wie der Armenier, der Franken usw. Möchte man anderwärts Pinzis Forschungen nachahmen!

In der Einleitung schreibt der Verfasser den Anstoß zu der großen Vermehrung der Hospitäler im italienischen Mittelalter hauptsächlich zwei Factoren zu, der Nothwendigkeit des Errichtens von Leprosenhäusern wegen der Krankheit, welche die Kreuzfahrer aus dem Orient zurückbrachten, und den seit Bonifaz VIII gefeierten Jubiläen von Rom, die so viele Pilger nach Italien führten. Indessen diese Factoren treffen vorerst bei Viterbo selbst nicht zu, wie aus der eigenen Darstellung des Buches hervorgeht, und wie schon die obigen kurzen Mittheilungen zeigen; sie sind aber überhaupt, auch für andere Orte, nicht die maßgebenden. Der alte, nie erstorbene Geist der christlichen Liebe zeitigte in größter Zahl jene Wohlthätigkeitsanstalten, zumal seitdem das religiöse Leben durch die von Gregor VII durchgeführte Kirchenerneuerung einen kräftigen Impuls erhalten hatte. Ehe der Aussatz die Verheerung anrichtete, entwickelten sie sich schon in großer Fülle zur Pflege anderer Kranken; und bevor Bonifaz VIII das Jubiläum verkündigte,

beherbergten sie schon überall die zahllosen aus allen Nationen nach Rom pilgernden Fremden. — Es sei noch hervorgehoben, daß die obengenannte Laienbruderschaft vom hl. Leonardus mit ihrem (von Pinzi mitgetheilten) Statut von 1144 eines der ältesten Beispiele solcher Bruderschaften ist, die in Italien vorkommen. Muratori hatte in den Antiquitates Italiae Diss. 75 erklärt, er kenne keine derartige Bruderschaft im 10., 11. und 12. Jahrhundert.

3. Eine neuere Arbeit von Luigi Fumi über Orvieto[1]) bietet uns einen willkommenen Anlaſs, zugleich auf die früheren Publicationen des tüchtigen Verfassers, die zum Theile größer angelegt sind, als die vorstehende, hinzuweisen (s. die Liste unten). Die umfangreiche und gründliche literarische Thätigkeit des Orvietaners Commendatore Fumi, eines der besten Localhistoriker, die Italien gegenwärtig besitzt, verdient in Deutschland mehr bekannt zu werden. Wenn viele Städte Italiens so rüstige und umsichtige Arbeiter hätten, dann würde bald der kostbare Inhalt noch unberührter Archive flüssig werden und das italienische Mittelalter sich in klarerer und schönerer Gestalt als gegenwärtig darstellen. Fumi verdient alle Anerkennung nicht blos wegen seiner fleißigen Genauigkeit im Erforschen und Veröffentlichen des historischen Materials, sondern auch wegen seiner Kunst im Zusammenstellen und Erzählen.

Die Note storiche e biografiche über Orvieto sind hauptsächlich eine darstellende Arbeit. Den bescheidenen Titel Note hat ihr der Verfasser gegeben, weil sie keine Gesammtdarstellung der Geschichte Orvietos ist, sondern nur eine Sammlung von Beiträgen zu einer solchen Geschichte, in historischer Folge geordnet. Es sind Skizzen im Stile mündlichen Vortrages, sie beruhen jedoch auf eindringlichem Quellenstudium und stützen sich vielfach auf ungedrucktes Material. Sind auch einige Theile allerdings an Form und Inhalt allzu skizzenhaft ausgefallen, um nicht zu sagen allzu lückenhaft, so liest dennoch jeder, der Fumis sonstige Schriften kennt, diese Partien mit nicht minderem Vertrauen.

Die dreiundzwanzig Capitel des Werkes beginnen mit dem alten Volsinii der Etrusker, in welchem Fumi die Urbs vetus major der Briefe Gregors des Großen erkennt, und dessen Sitz er mit Gamurrini und den bedeutendsten Alterthumsforschern auf die Felsenhöhe des jetzigen Orvieto verlegt. Die Funde aus der ältesten Zeit werden mit genauester Localkenntnis behandelt. Dann folgen die römische, die gothische und die langobardische Periode in kurzen Zügen. Mehr hören wir über die

---

[1]) Orvieto. Note storiche e biografiche per Luigi Fumi. Città di Castello, Tip. S. Lapi, 1891. 229 p. 8°.

ersten Grafen jenes Bezirkes im frühen Mittelalter. Eine ausführlichere Darstellung aber beginnt erst mit dem Ende des zwölften und dem dreizehnten Jahrhundert, der Blütezeit dieser wie der anderen Communen Italiens. Das innere Treiben der kriegerischen und kunstreichen Stadt vor ihrem Rückgang im fünfzehnten Jahrhundert ist das eigentliche Feld der Studien des Verfassers.

Man lernt in anschaulicher Weise den Ursprung der communalen Verfassung kennen, das Verhältnis ihrer Selbstverwaltung zur Oberherrschaft des Heiligen Stuhles, die Umtriebe der häretischen Secten, die sich seit der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts in Orvieto ein gewisses Centrum zu schaffen wussten, den Zustand der Zünfte der Stadt und das Verhältnis zwischen der mächtigen und selbstbewussten Bürgerschaft und dem eifersüchtigen Adel, vor allem aber die Parteikämpfe zwischen dem Welfen- und dem Ghibellinenthum, die in jener Stadt in den zwei großen Familien der Monaldeschi und der Filippeschi verkörpert waren. Mit warmer Theilnahme wird vom Verfasser der Tod des edlen Römers Pietro Parenzi geschildert, des ersten Podestà von Orvieto, welcher unter Innocenz III 1199 als Opfer seines Pflichteifers im Auftreten gegen die Unordnungen in der Stadt und gegen die Ketzer fiel (vgl. Acta SS. 21. Maii tom. V p. 86).

Bei den Schilderungen der bürgerlichen Fehden, besonders am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts, sind bei Gelegenheit immer auch die Scenen von religiöser Tugend, geläutertem Patriotismus und frommem Familiensinne hervorgehoben, an denen es mitten in den Gräueln niemals fehlte. In dieser Beziehung lässt Fumi eine wohlthuende Umsicht walten. Er hält sich dabei mehr an die historische Wirklichkeit, als andere italienische Autoren, und als selbst Mgr. Balan in seiner neuen ausführlichen Geschichte Italiens, bei welchen jene Zeit fast nur als Epoche der Verwirrung und Verwilderung der sich zerfleischenden Städterepubliken erscheint. Nicht blos die Kirche, auch die Stadtobrigkeiten kämpften gegen den furchtbaren Geist der Zwietracht. Unter den Maßregeln des welfischen Regimentes in Orvieto zur Herbeiführung eines ruhigen Zusammenlebens mit den Ghibellinen wird aus unedierten Statuten angeführt, daß die Strafe des Ausschneidens der Zunge gegen jene verkündigt wurde, welche den Ruf Morte al ghibellino! erschallen lassen würden (S. 107).

Auf die Größe der Zerstörungen im Parteikriege werfen andererseits Licht Verordnungen wie die folgenden. Nach der Niederlage der Ghibellinen 1313 mussten binnen fünfzehn Tagen alle Thürme, Paläste und Häuser dieser Faction in der Stadt zerstört werden; nach dem Tode des Matteo Orsini wurden ebenso die Häuser und Thürme seiner hervorragenden Anhänger zu Ruinen gemacht, und es wurde das Verbot erlassen, anderswoher als aus ihren Schutthaufen das Material zu

neuen Bauten zu nehmen, so lange nicht diese Trümmer, die zum billigsten Preise verkauft wurden, aufgebraucht seien (S. 113). Durch diese Fehden kam es, daß in einer Verordnung von 1349 die Klage erhoben wurde: ‚Infolge der unseligen Zeiten ist die Einwohnerschaft verringert, das Volk aufgezehrt, getödtet oder verbannt, die Häuser und Bauten in der Stadt und in den Vorstädten stehen leer und von Menschen entblößt‘ usw. (S. 116).

Der Verfasser hätte an dieser Stelle eine Parallele mit dem Zustande Roms gegen Ende des Avignoner Exils ziehen können, und auch sonst würden die Schicksale des nahe gelegenen und mit Orvieto enge verbundenen Rom Gelegenheit zu historischen Vergleichen geboten haben. Aber Fumi geht hier, wie in seinen übrigen Schriften, nicht gerne über den Kreis seiner Vaterstadt und ihrer reichen Documente hinaus.

Er behandelt nach den oben bezeichneten Gegenständen noch die Vertheidigung Orvietos gegen Karl VIII von Frankreich im J. 1494, darauf die Beziehungen zu Clemens VII, welcher nach der Plünderung Roms 1527 in jener Stadt seinen Aufenthalt wählte, und springt dann unverweilt zu den neuesten Zeiten über, um die Ereignisse des September 1860, d. h. die Besitznahme der Stadt durch die neue italienische Regierung und den Lebensgang und Charakter des Haupträdelsführers dieser politischen Veränderung, des Marchese Filippo Antonio Gualterio, zu beschreiben. Wir können unsere Verwunderung nicht unterdrücken, daß der Verfasser bei der Schilderung des letztgenannten Freundes Cavours doch noch so viel lichte Farben hat auftragen wollen. Es macht den Eindruck, als thäte er sich und dem objectiven Thatbestande einige Gewalt an. Bei dem anderweitig bekannten katholischen Standpunkt des Verfassers heißt das die Selbstverleugnung einigermaßen zu weit treiben.

Das Hauptwerk Fumis ist der vorzügliche Codice diplomatico della città d'Orvieto, enthaltend Documente und Regesten vom Jahre 1024 bis 1465. Er bildet einen Bestandtheil der obengenannten Sammlung Documenti di storia italiana (tomo VIII, Firenze 1884). In diesem Bande hat er auch als Anhang die orvietanische Carta del popolo vom dreizehnten Jahrhundert herausgegeben. Sie bildete zusammen mit dem Costituto und den Consuetudini den Codex des öffentlichen Rechtes. Sowohl der Anfang als die Urkunden sind von ausführlichen geschichtlichen Commentaren begleitet. Diese Arbeit allein schon sichert Fumi einen Ehrenplatz unter den italienischen Historikern.

Eine zweite größere Leistung des Verfassers ist die urkundliche Geschichte und artistische Beschreibung des berühmten Domes seiner Vaterstadt, ein reich ausgestattetes Werk, welches 1891 bei Gelegenheit des sechsten Centenars des Domes auf Kosten der Regierung und der Domverwaltung gedruckt wurde (Il duomo di Orvieto e i suoi re-

stauri; monografie storiche. Roma, Società Laziale). Das schönste Monument der italienischen Gothik hat damit ein würdiges literarisches Monument zur Seite erhalten. Die Domverwaltung besitzt ein eigenes, mit dem Jahre 1284 beginnendes Archiv. Daselbst sind Fortschritt und Schicksale des Werkes fast mit tagebuchmäßiger Genauigkeit niedergelegt. Wichtig für Culturgeschichte erscheinen darin besonders die Statuten aus verschiedener Zeit für die irgendwie bei der großen städtischen Unternehmung Betheiligten. Natürlich bildete dieses Archiv die Hauptquelle für obige Domgeschichte.

Da diese instructiven Urkunden im genannten Werke durchweg nicht dem Wortlaute nach aufgenommen werden konnten, hat Fumi dieselben mit einer einleitenden kurzen Geschichte des Archivs und der Dombauverwaltung eigens herausgegeben (Statuti e regesti dell' opera di santa Maria di Orvieto, a cura dell' accademia storico-giuridica di Roma, Roma, tipogr. Vaticana, 1891; zuerst in den Studi e documenti der nämlichen Akademie, 1890 und 1891). Ein von Fumi bei der gleichen Gelegenheit der Domfeier redigiertes Album poliglotto (Siena, tip. S. Bernardino, 1891) erwähnen wir nur darum, weil es einen aus des Verfassers Urkundenbuch von Orvieto zusammengestellten und sehr brauchbaren Ueberblick der Geschichte dieser Stadt im Mittelalter aus der Feder von G. Rondoni in Florenz enthält, eine Darstellung, die weit Getreueres und Zuverlässigeres bietet als die flüchtige Abhandlung von Ferd. Gregorovius: Das Urkundenbuch der Stadt Orvieto, in der Zeitschrift für allg. Geschichte 1885 H. 6.

Wir reihen noch kurz die Titel anderer Publicationen Fumis, die größere Berücksichtigung verdienen, aneinander. Cronaca di Ser Matteo di Cataluccio (1886), Quelle für orvietanische Stadtgeschichte. — Sa. Bernardino da Siena in Orvieto, 1888. — Il palazzo del popolo in Orvieto, 1889 1891. — Carteggio del comune di Orvieto (a. 1511—1512), 1892. — Rapporti fra Genova e Orvieto nel secolo XIV, 1892. — Diario di Ser Tommaso di Silvestro notaro, con note, a cura dell' accademia „La nuova Fenice“, 1891 ss. Im Jahre 1894 erschien von diesen Tagebuch-Aufzeichnungen zur Stadtgeschichte seit 1482 das dritte Heft bis zur Colonne 576 reichend. Vgl. darüber Archivio stor. ital. 1894 I fasc. 2 p. 474.

Leider kann noch nicht der Druck einer anderen Arbeit verzeichnet werden, welche Schreiber dieser Zeilen vor einigen Jahren bei einem Studienaufenthalt in Orvieto in Fumis Händen sah: Inventario dell' archivio segreto del comune di Orvieto. Dieses Inventario zeigt, daß durch die bisherigen Veröffentlichungen das Archiv noch lange nicht erschöpft ist. In seiner Anlage ein Muster derartiger Arbeiten, bietet das Buch den Vortheil, dem Suchenden alsbald auf die Fährte zu helfen. Der Verfasser, welcher es für den Druck bestimmt hat, gab ihm die sehr

sachgemäße Einrichtung eines geschichtlichen Führers; denn jede Gruppe der nach Materien geordneten Archivtheile ist darin mit einem historischen Ueberblicke versehen, und die in das Archiv geleiteten fremden Bestände zB. von Klöstern, Bruderschaften, Gewerben haben eigene Einleitungen. Wenn dieses Werk, wie zu hoffen ist, im Drucke erscheint, wird es zugleich für viele ein nützlicher Fingerzeig sein, wie die reichen Archive des Landes geordnet und leicht verwendbar gemacht werden sollten.

Rom. H. Grisar S. J.

Im Anschluss an eine Frage, welche in der jüngsten Vergangenheit vielfach erörtert wurde, mag auf eine merkwürdige Publication Constantin von Höflers in dem elften Bande (1853) des von der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Archivs für Kunde österreichischer Geschichtsquellen, besonders abgedruckt als ‚Fränkische Studien' IV, hingewiesen werden. S. 41 heißt es: ‚**Das Testament des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg** vom 20. März 1688 — ex multis unum — ist nicht einem Originale, sondern einer im Plassenburger Archive hinterlegten, sorgfältig aufbewahrten und erst, wie es hieß, nach fünfzig Jahren zu eröffnenden Copie entnommen. Wenn daher dieselbe jetzt publiciert wird, so geschieht dies, indem man die Frage, ob dieselbe echt oder unecht sei, gänzlich offen erhält. Hätte man dem Document von Seiten der Markgrafen keinen Wert beigelegt, es für unecht gehalten, so ist klar, man würde es nicht in der Art aufbewahrt haben, daß fünfzig Jahre lang niemand es eröffnen sollte. Auch wird wohl niemand die Echtheit des Testamentes deshalb bestreiten, weil etwas später in kirchlicher Beziehung der entgegengesetzte Grundsatz von demjenigen aufgestellt wurde, welcher auf so merkwürdige Weise in diesem Documente ausgesprochen ist'.

Das Testament beginnt so: ‚Im Namen der Hochheiligen Dreyfaltigkeit Gott Vatters, Sohnes und heiligen Geistes Amen! Nachdem ich vermerke, daß meine Kräfte algemach abnehmen und der große Gott mich nehestens auszuspannen und zu sich und seinen ausserwehlten zu nehmen belieben tragen möchte, habe ich zu beybehaltung brüderlicher und schwesterlicher Freundschafft diesen meinen letzten Willen meinen lieben Princen und Princessinen hinterlassen und sie von selbigem bey Vermeidung meines vätterlichen Fluches nicht abzugehen vätterlich ermahnen wollen. Anfänglich dann und zum ersten so recommandire ich ihnen allerseits die Gottesfurcht und stelle ihnen vor mein eigenes Exempel.. Ich kann rühmen, daß ich durch die Gnade Gottes in meinem leben nichts als Segen verspühret, wie es denn am hellen Tage lieget, daß die Glorie

von Brandenburg so hoch gestiegen, als sie immer kommen mag; S. May. der Kayser liebet mich, Frankreich, so sonst allen ein Schrecken einjaget, fürchtet mich, Spanien, Engelland, Dänemark, Schweden, Pohlen, Moscaw, Holland verehren mich und bieten mir Alliances an, denen sämmtl. des Reiches Chur und Fürsten bin ich ein Vater. ja den großen Röhmischen Herrn und Pabste hat mir Gott zum sonderlichen Freunde und Vater gesetzet.. Zweitens so vermahne ich euch, keinen Zwiespalt und Irrung wegen der Religion zwischen Euch anzufangen. Ich habe Euch alle in der reformirten Gemeine taufen lassen und ihr seydt auch in diesen Lehrpunkten erzogen, ich selbsten bekenne mich offentlich zu dieser Secte; damit aber ist weder mir noch Euch benommen, wegen unserer Seligkeit uns zu bewerben. Weniger haben wir auf des Oecolampadii Zwinglii, Calvini und anderer Lehrer Dogmata geschwohren, sondern einem jeden Christen lieget ob, mit Furcht, Zittern und Angst seine Seligkeit zu schaffen, auch in der heiligen Schrifft fleißig zu suchen und erleuchtete Männer zu hören, damit er in denen Geheimnissen Gottes täglich zunehmen und den Weg zur Seligkeit sich täglich mehr bekanndt machen möge. Jedoch will ich auch hiermit nicht gesaget haben, wann euch etwann Gott ein größer licht gegeben, als ihr bis dato gesehen, daß Ihr sogleich dessen überhoben, andere verachten und verdammen sollet, sondern lasset euer licht leuchten, damit ein jeder nur gute wercke sehe. Höret nicht auf mit bitten und vermahnen, so wird Gott Euren Worten Krafft und Euren Wercken Nachdruck geben, daß Ihr auf der arth viele zum ewigen leben bringen möget. Ich euer Vater habe von Gott ein großes licht, welches ihr itzo noch nicht sehen möget, sondern nach meinem Tode durch länge der Zeit erfahren werdet. Kommet Euch nun dieses vor, so seydt nicht halsstarrig, verdammet Euren Vater nicht, sondern gedencket, daß Gott Vieles großes durch ihn gethan hat. Ein mehreres mag ich euch nicht sagen, als sehet, höret und glaubet; Gott gebe Euch eine selige Nachfolge, so wird Euch, gleich wie mir ist, ewig wohl sein'.

Eine aaO. 50 ff. von Constantin von Höfler bekannt gegebene Relation aus den handschriftlichen Denkwürdigkeiten des päpstlichen Nuntius Marescotti in Warschau gibt weitere Aufschlüsse über die wenigstens zeitweilige Vorliebe Friedrich Wilhelms für die katholische Kirche. Man wird daher schwerlich mit Ranke, Zwölf Bücher Preußischer Geschichte, 1. und 2. Bd, 2. Aufl. (1878) S. 382, in der zusammenfassenden Charakteristik Friedrich Wilhelms sagen dürfen, daß er ,mit vollem Herzen zu dem reformierten Bekenntnis gehalten' habe. Der Churfürst ist am 29. April 1688 gestorben. Emil Michael S. J.

Ecclesiasticus nach Cod. Vat. 346. Nestle, Marginalien und Materialien S. 58 schreibt: ‚Daß Nobilius mit dem unus vetustus codex, der (in den Capiteln 30—34) wie die Complutensis die lateinisch-syrische Ordnung habe, den der ersteren zugrunde liegenden cod. 248 meint, ist um so wahrscheinlicher, als derselbe in Rom liegt (= vat. 346). Hat er sie wirklich? Ein einziger Blick in denselben müsste die Sache entscheiden. Wer hilft dazu?‘

P. Bollig hat die Freundlichkeit gehabt, sich dieser Mühe zu unterziehen. Er antwortet auf meine Anfrage: ‚Der ganze Codex ist ein Collectaneum von einzelnen Büchern des alten Testamentes und wohl absichtlich nach der lateinischen Vulgata zusammengestellt. Er ist offenbar von drei verschiedenen Händen in gewöhnlicher Cursivschrift geschrieben. Der erste Theil unseres Codex geht von p. 91—145, ist nicht älter als das 11. Jahrhundert und enthält: Prov. Sal., Ecclesiastes, Canticum, Job, Sophia. Der zweite Theil geht von 146—190, den Ecclesiasticus enthaltend, und ist aus dem 12. Jahrhundert; er hat gar keine Capitelangabe, es sei denn von c. 30 bis 35 von ganz neuer Hand irgend eines Forschers. Der dritte Theil, ebenfalls von anderer Hand von p. 191—251 enthält Esdras und ist aus dem Ende des 13. oder dem Anfang des 14. Jahrhunderts. In dem 1. und 2. Theile des Cod. sind überall je 2 Verse zusammengeschrieben, von denen der erste mit rothen Majuskeln anfängt, nicht so im dritten Theile. Die Reihenfolge der fraglichen Capitel ist: c. 30 von 171a bis 171b — c. 34 auf 172b — c. 31 auf 174a — c. 32 auf 175a — c. 33 auf 175b. (— NB. Der Cod. ist in groß 24°.) Hier und da sind auch Umstellungen einiger Verse, so λαμπρὰ καρδία .. und einige andere, die alle aufzusuchen ich für jetzt keine Zeit hatte‘. — Durch ein Versehen ist, wie es scheint, 173a und b, auf welchen sich cap. 35—36,16 befinden müssen, ausgefallen. — Holmes und Parsons geben als Alter des Codex ohne Unterscheidung: circa saec. XIV (Praef. ad Esdram). Die vorstehenden Angaben dürften genügen, um einen auf Cod. vat. 346 basierten Angriff gegen die von Sauppe aufgestellte Erklärung als aussichtslos erscheinen zu lassen.

Ditton Hall. J. K. Zenner S. J.

Die im Jahre 1891 bei Aschendorff in Münster erschienene zweibändige sechste Auflage von W. Wilmers S. J., ‚**Geschichte der Religion** als Nachweis der göttlichen Offenbarung und ihrer Erhaltung durch die Kirche‘, führt sich auf dem Titelblatt als neu bearbeitet und vermehrt ein. Es bezieht sich dies vorzugsweise auf jenen Theil, welcher sich die ‚Begründung der Offenbarung‘ oder den Nachweis der Giltigkeit ihres Ursprungs zur Aufgabe gesetzt hat. Da in dieser Rück-

sicht die durch rein natürliche Mittel unerklärbare Verbreitung der christlichen Religion eine hervorragende Stelle beansprucht, so wurde das erste Auftreten des Christenthums eingehender behandelt, als es in früheren Auflagen geschehen ist. Weiter ausgeführt sind auch einige Abschnitte der neueren Geschichte. Das in gefälliger Form geschriebene und mit gehaltvollen Noten versehene Werk verdient im allgemeinen die gleiche Anerkennung, welche im Jahrgang 1888, 180 dieser Zeitschrift dem vortrefflichen ‚Lehrbuch der Religion‘ desselben Verfassers gezollt wurde. Die Sicherheit freilich, mit der in den ersten Partien die Jahreszahlen für die Erschaffung des Menschen, die Sündflut usf. angegeben werden, kann Referent unmöglich theilen; es ist sehr zu wünschen, daß diese Zahlen in Zukunft wegfallen.

Es mag an dieser Stelle auch auf die Neubearbeitung der ‚**Geschichte der Kirche Jesu Christi** für Studierende‘ von Domcapitular und Generalvicar zu Pelplin Dr. Clemens Lüdtke (Danzig, Boenig, 1890 1892 1893) rühmend hingewiesen werden. Die drei Abtheilungen, welche in fortlaufender Paginierung im Umfang von sechshundert Seiten die Geschichte des christlichen Alterthums, des Mittelalters und der Neuzeit vorführen, sind übersichtlich gruppiert und für den Zweck der Schule oder des Selbstunterrichts mit einem so hohen Grade von typographischer Sorgfalt bedacht, daß für die Unterstützung des Auges und des Gedächtnisses kaum mehr geschehen könnte. Auf Anmerkungen hat der Verfasser verzichtet. Anstatt ihrer stellt er jedem Paragraphen die wichtigste Literatur voran und versteht es, in die Erzählung selbst Quellentexte oder Citate aus urtheilsfähigen Autoren geschickt einzuweben. Die Berichtigungen, welche der Verfasser für die erste Auflage seiner Arbeit erfahren hat, war er redlich bestrebt zu verwerten, auch die Winke in der empfehlenden Recension dieser Zeitschrift 1880, 169.

Nur auf einen und den andern Punkt, der bei Lüdtke und Wilmers dieselbe Auffassung gefunden hat, mag mit einem Ausdruck des Zweifels hingewiesen werden.

Beide, W. 2^6, 70 und L. 1^2, 86, sehen in den Schreiben, die Papst Honorius in Sachen des Monotheletismus erlassen hat, einen Privatact. Es ist dies eine Deutung, welche bei sachgemäßer Würdigung aller inbetracht kommenden Umstände schwerlich zu halten ist.

Beide, L. 2^2, 220 und W. 2^6, 184 ff., haben ein unverkennbares Streben, die Templer möglichst zu entlasten. Hierzu sei bemerkt, daß die Aussagen, durch welche sich die Ordensritter selbst bloßstellten, nicht allesammt erfoltert worden sind, daß auch schwerwiegende Zeugnisse zu Ungunsten der Templer aus dem Munde von Personen herrühren, welche dem Orden nicht angehörten, daß das Ergebnis der päpstlichen Commission in Paris die Angeklagten in sehr unvortheilhafter Beleuchtung

zeigt, endlich, was nicht genug betont werden kann, daß die Vergangenheit des Ordens vielfach befleckt war und Päpste wie Clemens IV und Innocenz III fünfzig und hundert Jahre vor dem entscheidenden Schlage zu Vorwürfen veranlasst hat, welche auf ein tief eingerissenes Verderben hinweisen.

Beide, W. 2[6], 243 und L. 3[2], 316, wissen von Tetzel gegenüber den Verunglimpfungen der Protestanten nur Gutes zu erzählen, wie dies katholische Autoren bisher zu thun pflegten. Leider konnte Dr. Falk im ‚Katholik' 1891 I. 497 auf eine fast unbekannte Stelle des Dominicaners Johann von Pirna aufmerksam machen, durch dessen Angabe die vollkommene Tadellosigkeit des Ablasspredigers doch sehr fraglich wird.

Was die vielfach erörterte Eintheilung des geschichtlichen Stoffes anlangt, so hat es Ottokar Lorenz als eine Großthat Rankes gefeiert, daß dieser den bisherigen Bann gebrochen und in seiner Weltgeschichte das Mittelalter ausgemerzt habe[1]). Thatsächlich allerdings gibt es auch nach Ranke ein Mittelalter[2]). Doch das verschlägt wenig. Jede Gliederung mag genehm sein, wenn sie natürlich ist, wenn sie sich den Thatsachen anbequemt, nicht aber diese in ein aprioristisches Schema zwängt. In mancher Hinsicht dürfte sich für die Kirchengeschichte eine Eintheilung empfehlen, welche das Verhältnis des Papstthums, gleichsam des Repräsentanten der Kirche, zur gesammten christlichen Welt als Grundlage wählt, die acht auf die universitas christiana, die christliche Völkerfamilie, vorbereitenden Jahrhunderte als das erste Zeitalter der Kirchengeschichte gelten läßt und die Dauer der universitas christiana mit Papst und Kaiser an der Spitze als das eigentliche Mittelalter, dem indes die zweite Hälfte des dreizehnten, das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert nicht mehr beigezählt werden könnten. Denn diese

---

[1]) ‚Es gibt nach Ranke kein Mittelalter, und nach seiner Ueberzeugung kann die Wissenschaft keines gelten lassen'. So Ottokar Lorenz, Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben 2 (Berlin 1891) 145. [2]) Man lese nur die ersten Seiten des achten Bandes der Rankeschen Weltgeschichte. Wenn es zu Anfang heißt: ‚Eine große Periode im Leben des menschlichen Geschlechts, vom Ausgang des fünften bis zu dem des fünfzehnten Jahrhunderts, sind wir gewohnt mit dem Namen Mittelalter zu bezeichnen', so hat Ranke gegen diese Vorstellung gar nichts einzuwenden. Nur ein Wahngebilde, das man sich vor hundert Jahren vom Mittelalter geschaffen hat, schließt Ranke mit den unmittelbar folgenden Worten aus: ‚Die Vorstellung einer tausendjährigen Unterbrechung der allgemeinen Cultur, die man ehedem mit dieser Benennung verband, hat, aus humanistischen Anschauungen entsprungen, auf literargeschichtlichem Gebiet einen Schein von Berechtigung; für die universalhistorische Betrachtung kommt ihr keinerlei Wahrheit zu'.

Zeit hat ein von der vorausgehenden völlig verschiedenes Gepräge. Seit dem Sturze Kaiser Friedrichs II ist der eine der Grundpfeiler, auf denen die christliche Völkerfamilie des eigentlichen Mittelalters ruhte, fast zerbrochen, der andere, das Papstthum, in seiner Stellung zum öffentlichen Leben erschüttert worden. Die bisherige Einheit lockert sich. Die einzelnen Nationen entziehen sich mehr und mehr dem Einfluss der beiden obersten Gewalten, und diese ihrerseits sind nicht mehr imstande, jenen decentralisierenden Kräften wirksam zu begegnen. Die Zeit von der Mitte des dreizehnten bis zur Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts ist eine Uebergangsperiode. Eine völlig neue Epoche beginnt mit dem jüngeren Humanismus, der mit der christlichen Vergangenheit gründlich bricht und heidnische Anschauungen, heidnisches Leben wieder auf die Bahn bringt. So wurde die Kirchenspaltung des sechzehnten Jahrhunderts unmittelbar, so wurden die späteren immer häufiger sich wiederholenden Revolutionen mittelbar vorbereitet.

Emil Michael S. J.

Des hl. Chrysostomus Homilie De Melchisedeco, bei Montfaucon 6, 265, Migne PG. 56, 265, steht nicht in den Ausgaben von Savile und Fronton; durch Ericus Benzelius ans Licht gezogen und 1708 zu Upsala herausgegeben, ward sie der Mauriner-Ausgabe als echt einverleibt. Als echt betrachtet sie auch das nach Fabricius-Harles' Bibliotheca gr. angefertigte und in der Migne-Ausgabe beigefügte alphabetische Verzeichnis aller Werke des hl. Kirchenlehrers (64, 1332 letzte Zeile). Und in der That konnte — von dem gegen die Melchisedechiten polemisierenden Schlusse vorderhand abgesehen — gegen die Echtheit der Homilie an sich betrachtet kein Bedenken aufsteigen, da sie nach Inhalt und Form unverkennbare Merkmale Chrysostomischer Beredtsamkeit aufweist. Anders gestaltet sich die Sache nach einer vergleichenden Zusammenstellung derselben mit einer anderen im nämlichen Bande abgedruckten Predigt des hl. Chrysostomus. Abgesehen vom Schlusse über die Melchisedechiten ist nämlich die Homilie *De Melchisedeco* vollkommen identisch mit dem einleitenden Theile der ersten Homilie *De prophetarum obscuritate* 56, 168 von Anfang bis 171 zu Ende .. *ἱκανῶς ἀποδέδεικται, καὶ πῶς ἀγενεαλόγητος.*

Vor allem sei nun bemerkt, daß die erste Homilie De prophetarum obscuritate als unzweifelhaft echt zu gelten hat; der angesehene Catalogus Augustanus führt sie an 64, 143 *μ'*, und in der zweiten Homilie De prophetarum obscuritate wird sie mit klaren Worten erwähnt 56, 181 p. m., während die Echtheit der letzteren wieder durch die Homilie Daemones non gubernare mundum bezeugt wird 49, 246.

Gegenstand der ersten Homilie De prophetarum obscuritate ist die Beantwortung der Frage, warum die Weissagungen der Propheten über Verwerfung und Untergang des Judenthums oft in ein räthselhaftes Dunkel gehüllt seien; die Eingangsworte kündigen das Thema an: ‚Prophetenwort will ich heute euerem Geiste als Nahrung bieten und auf Isaias' Weisheitsmeer meine Rede lenken'[1]). Ein weltlicher Geist, der sich in das Gedankenmeer der hl. Schrift hinauswage, werde vom Schwindel erfasst gleich einem unerfahrenen Schiffer auf hoher See. Der Sinn der hl. Schrift sei an sich nicht so schwer zu erfassen, nur unsere Geistesträgheit verschließe das Verständnis; das habe auch Paulus im Hebräerbrief den Judenchristen vorgehalten, als er sich angeschickt, über Melchisedech sie zu belehren. Es folgt dann die bekannte Stelle Hebr. 7, 1—3. Die Worte sine patre, sine matre, sine genealogia werden auf Christus angewendet; sine patre ist er als Mensch, sine matre als Gott, sine genealogia sowohl nach seiner ewigen Geburt aus dem Vater als auch nach seiner zeitlichen Geburt aus der Jungfrau, das heißt, in beiden Fällen bleibt uns seine genealogia ein Geheimnis. Der Gedanke kehrt seine Spitze gegen die Anomöer, welche über die Art der Zeugung des Sohnes aus dem Vater zu sehr nachgrübelten; ihre Sophismen soll man kurz durch die Frage abschneiden: Auf welche Art wurde der Sohn Gottes aus einer Jungfrau geboren? Wird uns schon dies immer ein Geheimnis bleiben, um wie viel mehr die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater. Erst nach dieser mehr denn drei Seiten umfassenden Einleitung, die freilich als Erklärung einer schwierigen Schriftstelle an das Hauptthema De prophetarum obscuritate sich anlehnt, bemerkt Chrysostomus 172 in.: ‚Uebrigens wollen wir uns zum vorliegenden Gegenstand wenden und die Betrachtung über Melchisedech auf einen anderen Tag verschieben'.

Es wurde nun diese Einleitung, ohne Zweifel von fremder Hand, aus dem Zusammenhange herausgelöst und, da sich dieselbe vorzüglich mit der citierten Paulinischen Stelle befasst, die Worte des ersten Satzes *Προφητικὴν* und *Ἡσαΐου* in *Ἀποστολικὴν* und *Παύλου* umgewandelt, als Schluss eine kurze Polemik gegen die Melchisedechiten angefügt und so das Ganze Homilia de Melchisedeco genannt.

Der Inhalt des Schlusses über die Melchisedechiten ist folgender: Einige Häretiker stellen Melchisedech höher als Christus; andere halten ihn für den hl. Geist; die Juden verstehen den Ausdruck sine genealogia dahin, dass er aus unerlaubtem Geschlechtsverkehr entsprossen sei. Diese irrigen Ansichten werden kurz und nicht ungeschickt widerlegt.

---

[1]) *Προφητικὴν σήμερον ὑμῖν παραθεῖναι βούλομαι τράπεζαν καὶ πρὸς τὸ πέλαγος τῆς Ἡσαΐου σοφίας ἐπαφεῖναι τὸν λόγον παρασκευάζομαι.*

Interessant ist, dass Chrysostomus selbst diese drei Meinungen, wenn er an anderen Stellen auf Melchisedech zu sprechen kommt, nicht erwähnt, dass hingegen bei Epiphanius Adversus haereses dieselben auf das genaueste und in auffallend ähnlichen Wendungen verzeichnet sind, wie Montfaucon in den bezüglichen Citaten, wozu sich noch PG. 42, 711 pr. f. und 715 a. m. ergänzen ließe, nachgewiesen hat. Sehr befremdend ist die Verknüpfung der Polemik gegen die Melchisedechiten mit dem vorhergehenden Contexte. Nachdem im Vorausgehenden nie über die Person des Melchisedech selbst, sondern nur über die Anwendung von Hebr. 7, 1—3 auf Christus die Rede war, nachdem Chrysostomus diese Ausführung mit den Worten zusammengefasst (269 in.): ‚In welchem Sinne der Sohn Gottes ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister ist, wäre also hinlänglich dargethan', fügt sich der Schluss unmittelbar folgendermaßen an: ‚Allein da viele ohne Verständnis dessen, was über ihn geschrieben steht, ihn sogar für größer halten als Christus, .. muss man auch diesen entgegentreten'. Als ‚ihn' haben wir gemäß nachfolgendem Contexte Melchisedech anzusehen. Ist es aber nicht sehr sonderbar, wenn der Prediger eine Person, von der im Vorausgehenden durchaus nicht die Rede war, plötzlich ohne Namen einfach mit dem Demonstrativum einführt? Und ist demnach nicht der Verdacht, der unter diesem Prediger jemand anderen als Chrysostomus vermuthet, sehr begründet?

Die bereits nach den vorgebrachten Momenten berechtigte Annahme, dass die Homilie De Melchisedeco eine Compilation späterer Zeit sei, erfährt durch einen interessanten Umstand eine neue Ergänzung und Bekräftigung. Unter den zahlreichen Spuria, welche den echten Werken des hl. Chrysostomus in den Ausgaben beigedruckt sind, findet sich eine drei Seiten lange Homilie unter dem Titel In illud, Ascendit Dominus in templum mediante festo (Joann. 7, 14), et de Melchisedeco. In media Pentecoste (Savile 7, 369, Montfaucon 10, 792, Migne 61, 792). Es ist nun der letzte Theil dieser Homilie 61, 794 c. m. *Πολλοὶ δὲ μὴ νοήσαντες τὰ περὶ αὐτοῦ εἰρημένα κτλ.* bis Ende auffallender Weise identisch mit dem Schlusse der Homilie *De Melchisedeco* 56, 269 init.: *Ἀλλ' ἐπειδὴ πολλοὶ μὴ νοήσαντες τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα κτλ.* bis Ende; etliche Erweiterungen und Transpositionen, die in ersterem zu bemerken sind, erweisen sich als so unwesentlich und unbedeutend, dass sie nicht inbetracht kommen können.

Die eben angeführte Homilie In illud, Ascendit etc. macht übrigens nach Inhalt und Form einen solchen Eindruck, dass wohl niemand sich versucht fühlen dürfte, sie dem ‚Goldmund' zu vindicieren; nur etwa die lange Einleitung ähnelt in sehr entfernter Weise Chrysostomischer Manier. Thema ist der Titelvers, an dessen einzelne Worte untereinander unzusammenhängende Gedanken angeknüpft werden mit

oftmaliger ermüdender Wiederholung des nämlichen Verses. Das Wort templum wird auf Christus angewendet; er ist Tempel und Priester zugleich, letzteres gemäß dem Worte: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Sofort lenkt der Prediger von seinem Thema ab und ziemlich geschickt auf die Frage hin, in wie fern Melchisedech sine patre, sine matre, sine genealogia sei; und von da an ist die Predigt gleichlautend mit dem Schlussstheile der Homilie De Melchisedeco.

Die Homilie In illud, Ascendit etc. zeichnet sich vor der Homilie De Melchisedeco dadurch vortheilhaft aus, daß die Polemik gegen die Melchisedechiten in ersterer im vorausgehenden Contexte ihre gute Einleitung und Veranlassung findet, während sie in letzterer, wie früher dargethan, vollständig unvermittelt sich aufdrängt. Dieser bemerkenswerte Umstand nöthigt zur Annahme, daß die Polemik gegen die Melchisedechiten jedenfalls nicht in der Homilie De Melchisedeco, sondern viel eher in der Homilie In illud, Ascendit etc. ihren ursprünglichen natürlichen Platz einnimmt, daß also der Compilator der Homilie De Melchisedeco die ganze Schlusspartie nicht unmittelbar aus Epiphanius geschöpft und selbständig verarbeitet, sondern wohl aus der Homilie In illud, Ascendit etc. abgeschrieben hat, um sie in wenig geistvoller Weise an den einleitenden Theil der ersten Homilie De prophetarum obscuritate anzuhängen. Es erweist sich mithin die Homilie De Melchisedeco, von welcher drei Viertel, materiell betrachtet, geistiges Eigenthum des hl. Chrysostomus sind, das Schlussviertel nach Epiphanius bearbeitet in der Homilie In illud, Ascendit etc. vorliegt, in ihrer formellen Zusammensetzung als das Machwerk eines Compilators, unwürdig der Autorschaft des ‚Goldmundes'.

Salzburg. Sebastian Haidacher.

Zur **Beurtheilung** des Geschichtschreibers **Leopold von Ranke** während der letzten Lebenszeit († 1886 Mai 23) dienen einige wertvolle Mittheilungen seines langjährigen Amanuensis Theodor Wiedemann in der ‚Deutschen Revue' 1893 September-Heft S. 343 ff. Wiedemann sagt: ‚Ueber eine der längeren Unterredungen, die zwischen Ranke und General Manteuffel stattgefunden haben, will ich deshalb einen kurzen Bericht erstatten, weil sie mir für das Verhältnis beider Männer zu einander und zugleich für die Auffassung, welche Ranke von der Aufgabe der Historiographie hatte, inbezug auf einen für diese schwierigen Punkt charakteristisch zu sein scheint; überdies hat die von Ranke im dritten Theil seiner Weltgeschichte gegebene Darstellung von dem Ursprung des Christenthums, um die es sich dabei handelt,

zu öffentlicher Erörterung Anlass gegeben[1]). Der soeben eingetroffene Correcturbogen wurde von Ranke dem General vorgelegt; das Gespräch knüpfte an den einleitenden Satz an: „Indem ich diesen Namen [Jesus Christus] nenne, muss ich, obwohl ich glaube, ein guter Christ[2]) zu sein, mich dennoch gegen die Vermuthung verwahren, als könnte ich hier von dem religiösen Geheimnis zu reden unternehmen, das doch, unbegreiflich wie es ist, von der geschichtlichen Auffassung nicht erreicht werden kann. So wenig wie von Gott dem Vater, kann ich von Gott dem Sohne handeln". Manteuffel wurde durch diese Fassung nicht befriedigt; sie war ihm nicht positiv genug; er drang auf einen bestimmten Ausdruck einer ihrer selbst gewissen kirchlich-christlichen Gläubigkeit, besonders auch inbetreff der Gottheit Christi, des „menschgewordenen Gottessohnes". Er suchte hauptsächlich durch zwei Momente auf Ranke einzuwirken: einmal nämlich durch die Vorstellung, daß eine der bezeichneten Intention gemäß umgeformte Conception dessen eigener Ueberzeugung entsprechen und sodann durch die Bemerkung, daß ein Bekenntnis, in dieser Weise von ihm abgelegt, auf die gebildeten Kreise einen noch größeren und heilsameren Einfluss ausüben werde als Aeußerungen in verwandtem Sinne, die man aus dem Munde Kaiser

[1]) In der Note werden genannt die Kritik der Rankeschen Weltgeschichte von Victor Gramich in dem Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 1884, 50 f. und meine Schrift ‚Rankes Weltgeschichte. Eine kritische Studie', Paderborn 1890. Nach Wiedemann ‚ist für die Auffassung Rankes von dem Verhältnis der Historie zu dem religiösen Wunder, dem Mysterium, die auf der Scheidung und Abgrenzung der Gebiete des religiösen Glaubens und der historischen Wissenschaft beruht, besonders auch die Stelle in der Weltgeschichte IV, 2, 261 charakteristisch'. Hier handelt er von dem Bericht des Eusebius über die bekannte Erscheinung des Kreuzes, die Ranke auf eine ‚optische Illusion' Constantins zurückführt. Weit charakteristischer indes, als der von Wiedemann bezeichnete Text, ist für den Rationalismus Rankes der Satz auf S. 259: ‚In der Aufregung des Moments hat der Kaiser das Unmögliche für wahr gehalten'. Weit charakteristischer sind ferner die zahlreichen ‚Sagen', welche Ranke in der heiligen Schrift entdeckt hat. Vgl. meine erwähnte Schrift S. 18 ff. Daß die Geschichtschreibung Rankes an Rationalismus leidet, hat man auch im engsten Kreise seiner Angehörigen erkannt. ‚Nur das will ich bemerken', glaubt Wiedemann aaO. berichtigen zu dürfen, ‚daß die von einer Persönlichkeit, welche ihm im nächsten Grade durch Blutsbande verwandt ist, geäußerte Vermuthung, seine Darstellung sei im rationalistischen Sinne durch den einen seiner damaligen Amanuensen (Georg Winter) beeinflusst worden, nicht zutrifft'. [2]) In der mir vorliegenden ersten und zweiten Auflage der ersten Abtheilung des dritten Bandes der Weltgeschichte, wo obiger Satz steht, ist zu lesen: ‚Obwohl ich glaube, ein guter evangelischer Christ zu sein'.

Wilhelms I und Moltkes vernommen habe. Diese mit erhobener Stimme, die zugleich die Theilnahme des Gemüths deutlich erkennen ließ, vorgebrachte Einrede verfehlte nicht, auf Ranke Eindruck zu machen; sie setzte ihn in eine Art innerer Beunruhigung und vielleicht in Gewissensbedrängnis. Dreimal gieng er in eiligem Schritt aus dem Zimmer, in welchem das Gespräch geführt wurde; er ließ sich dann immer die angeführte Stelle vortragen und zog sie in Ueberlegung. Endlich verabschiedete sich der General. Noch einmal hieß Ranke mich die citierten Worte vorlesen. Dann sagte er: „Das ist grandios; das muss so bleiben". Darauf führte er aus, dass die Darstellung so gehalten werden müsse, dass sie von Juden, Christen, Mohammedanern verstanden und angenommen werden könne[1]); sein Gedanke war also, von den Besonderheiten der monotheistischen und geoffenbarten Religionen zu abstrahieren . . Es würde durchaus ungerechtfertigt sein, auf Grund der angeführten Stelle oder überhaupt die wahrhaft positive Gläubigkeit Rankes in Zweifel zu ziehen; er besaß vielmehr ein leicht erregbares religiöses Gefühl und nährte in der Tiefe seiner Seele eine innerliche, lebendige Ueberzeugung von der Wahrheit des evangelischen Christenthums'.

Trotzdem war es ‚für Ranke unmöglich, sich die Ergebnisse, zu denen der [protestantische Exeget] Bernhard Weiß in seinem Buche: Das Leben Jesu, gekommen ist, obwohl er ihnen im allgemeinen zustimmt, schlechthin anzueignen, da dieselben die positiv-kirchliche Gläubigkeit auch der Form und ihren Aeußerungen nach zur fundamentalen Voraussetzung haben'. ‚Ebenso hatte Ranke inbetreff der Trinitätslehre eine freiere Auffassung', und das Wort des Heilandes: ‚Es wird nur eine Herde und ein Hirt sein' (Joh. 10, 16), galt ihm einmal als ‚kosmopolitische Hypothese', ein andermal als ‚philosophisch unannehmbar'[2]).

Wenn daher im Folgenden bei Wiedemann die Rede ist von Rankes Morgen- und Abendgebet, von Bibellesen und von dem ‚alttestamentlichen Gottesbegriff des Jahve-Zabaoth, der sich bei dem Grollen des fernen Donners seinem Geiste zu vergegenwärtigen schien', so stellt sich das nach eigenen Heften construierte evangelische Christenthum Rankes als ein Gemisch von Rationalismus und Pietismus heraus.

Einem anderen Gebiete gehören Wiedemanns Aufschlüsse S. 346 ff. an. Nach dem Urtheile des von tiefer Verehrung gegen den Meister erfüllten Amanuensis ‚wohnte Ranke das Bewusstsein inne, in die erste Reihe der großen Schriftsteller aller Zeiten und Nationen, insbesondere der Geschichtschreiber zu gehören. Er war es wenig zufrieden, als ich

[1]) Aber eben als Christ konnte sie Manteuffel nicht annehmen. Die gleiche Schwierigkeit wird ein echter Jude und ein echter Mohammedaner empfinden. [2]) Vgl. meine Schrift über Rankes Weltgeschichte S. 20 24.

einmal bei Gelegenheit der Bearbeitung eines Themas aus der Geschichte der Entwicklung der politischen Theorien von fernher an Johannes von Müller erinnerte, der doch in der That der bedeutendste deutsche Geschichtschreiber vor ihm gewesen ist. „Was wollen Sie mit Müller?“ entgegnete er; „ich vergleiche mich mit Plato[1], indem ich diese schwierigen Probleme erwäge“. Plato galt ihm als das Symbol und der typische Inbegriff der menschlichen Intellectualität in ihrer höchsten Potenzierung. Eine der Lieblingsvorstellungen Rankes war es, — kein Zweifel oder Bedenken trübte ihm die Zuversicht zu dem Glauben an Unsterblichkeit und Wiedersehen, — daß er im Jenseits mit den auserlesensten Geistern aller Epochen in Gedankenaustausch treten, von ihnen ihrer Gemeinschaft gewürdigt und als ihres Gleichen betrachtet werden würde. Immer wenn er mit Bezug auf diese Vorstellung der großen Geister der Vergangenheit Erwähnung that, nannte er Plato nicht allein zuerst, sondern einzig. Er kam oft darauf zu sprechen, daß es mehr große Dichter gegeben habe als wahrhaft große Geschichtschreiber. Im Grunde seines Herzens lebte die feste Ueberzeugung, wenn auch bisweilen durch seine Aeußerungen ein anderer Anschein erweckt werden konnte, daß er als solcher von der Nachwelt anerkannt und dauernden Nachruhms theilhaftig werden würde.

‚Dieses Selbstgefühl, das er lebendig in sich trug, hinderte ihn jedoch nicht, sich einer reinen und ungemischten Freude über die Manifestationen, welche weitere und engere Kreise der Zeitgenossen ihm in so reichem Maße, bei mancherlei Gelegenheiten und auf verschiedene Anlässe hin bezeigten, unbefangen und harmlos in völliger Vergessenheit seiner Verdienste hinzugeben; davon war er weit entfernt, eine Art rechtlichen oder moralischen Anspruches darauf zu erheben[2]) — eine Ansicht, die seinen Familienangehörigen nicht ganz fremd war. Rankes Interesse erstreckte sich hierbei auf die Notizen und Angaben, welche Zeitungen und Journale — keineswegs waren sie immer von Irrthümern frei — über ihn, seine Lebensweise, insbesondere seine nächtlichen Studien und die ihm erwiesenen Ovationen brachten. Er gab mir nicht nur Freiheit, mit den Correspondenten, namentlich dem der Magdeburger Zeitung, der zugleich sein Schüler war, zu sprechen, sondern forderte mich dazu auf; er war es nicht recht zufrieden, daß ich davon

---

[1]) In ähnlicher Weise hatte Döllinger nach eigenem Geständnis ‚wie Sokrates den Trost, durch Fleiß und Mühe bis an die Grenze des menschlichen Wissens gedrungen zu sein‘. [2]) Dagegen heißt es auf S. 349: ‚Es erweckte ihm, so allseitig sein Name auch gefeiert ward, bis in die letzten Jahre großes Mißvergnügen, das er unverhohlen kundgab, wenn er eine gebürende Würdigung des wissenschaftlich-literarischen Verdienstes, das er sich erworben hatte, vermißte‘.

aus Besorgnis vor Missverständnissen so wenig Gebrauch machte. Es war ihm schon an sich lieb, daß man sich mit seiner Person beschäftigte. Die Dienerschaft, die das wußte und sich zugleich in ihrem Herrn geehrt sah, fahndete auf die Artikel und Nummern, um dieselben ihm vorzulegen usf.

,Daran ist nicht zu denken, daß Ranke einen Geschichtschreiber der Gegenwart, insbesondere einen Deutschen, als ihm selbst ebenbürtig oder irgendwie auch nur mit ihm in Vergleich zu stellen angesehen, neben sich als dem Goethe der historischen Muse der Deutschen einen Schiller der deutschen Geschichtschreibung wahrzunehmen geglaubt habe. Wenn eine solche Meinung überhaupt vorhanden ist, so beruht sie auf Missverständnis; dessen kann man versichert sein'.

Emil Michael S. J.

Mitte-Pfingsten. Ἡ Μεσοπεντηκοστή. Unter dem Titel: Ein entschwundenes Kirchenfest des Mittelalters bringt das ‚Straßburger Diöcesanblatt' (1894 S. 58—60) eine kurze Notiz über das griechische Fest Mitte-Pfingsten, die für manche seiner deutschen Leser von weit höherem Interesse sein dürfte, als es der gelehrte Verfasser wohl selbst geahnt hat. In Oesterreich nämlich, wo das vortrefflich redigierte Straßburger Blatt auch gerne gelesen wird, kann das Fest nicht so allgemein zu den ‚entschwundenen Kirchenfesten des Mittelalters' gerechnet werden. Das kirchliche Leben der acht bis neun Millionen Gläubigen des griechischen Ritus, die hier mit den Lateinern zusammenwohnen, und an vielen Orten dieselben Kirchen gemeinsam, jure pari, besitzen, bewirkt ganz natürlich, daß auch die Christen des abendländischen Ritus auf die so auffallend in die Oeffentlichkeit tretende Feierlichkeit von Mitte-Pfingsten aufmerksam werden und sich an derselben betheiligen, so wie ja umgekehrt auch viele Griechen an der Feier specifisch lateinischer Feste ihrer Mitbürger theilnehmen.

Es wird deshalb nicht unpassend erscheinen, an dieser Stelle noch einiges über den Namen, die Feier, das Wesen und die übrigen Gründe des Festes aus den liturgischen Quellen beizubringen und so die kurz gefassten Angaben des Elsässer Gelehrten gleichsam zu ergänzen.

1. Titel und Feier des Tages. — Das Fest hat den Namen Μεσοπεντηκοστή[1]) von seiner Lage im Kirchenjahre; es fällt nämlich in die Mitte der Πεντηκοστὴ χαρμόσυνος, der Quinquagesima laetitiae, wie die Zwischenzeit zwischen Ostern und Pfingsten in den litur-

[1]) Feria IV. mediae Pentecostes heißt im slavischen Pentecostar: Sreda prepolovenija Pjatdesjatnicy, im rumänischen: Miercuri la îndiumatătirea a cinci dieci di dîle, im arabischen Al-'arbi'ā niçfi-lchamsīn.



gischen Quellen heißt[1]) und auch im Corpus juris canonici charakterisiert wird[2]). Es ist ἑορτὴ ὀκταήμερος, festum cum Octava, findet sich, dem Namen ‚Mitte-Pfingsten' genau entsprechend, am 25. Tage d. h. am Mittwoch der vierten Woche nach Ostern in den liturgischen Büchern und Kalendarien angesetzt, und wird in der Weise gefeiert, daß die Octav mit der Vesper des vorhergehenden Dienstags beginnt und am Mittwoch der darauffolgenden Woche geschlossen wird (ἀποδίδοται ἡ ἑορτή).

In dem Officium des Tages wird der Festtitel in folgender Weise erklärt:

Ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ τὴν τῆς Μεσοπεντηκοστῆς ἑορτάζομεν ἑορτήν, διὰ τὴν τιμὴν τῶν δύο μεγάλων ἑορτῶν· τοῦ Πάσχα λέγω καὶ τῆς Πεντηκοστῆς, ὡς ἑκατέρας ἑνοῦσαν καὶ συνδέουσαν. Γέγονε δὲ αὕτη οὕτω[3]). (Folgt die Erklärung des Festgegenstandes.)

Hac die celebramus festum Mediae Pentecostes, ob duarum praecipuarum solemnitatum honorem et reverentiam: Paschatis, inquam, et Pentecostes, velut ambas uniat atque conserat. Sic porro res habuit.

Das liturgische Officium ist eines der längsten und merkwürdigsten des ganzen Kirchenjahres. Die sogenannten μερίδες ἴδιαι (partes propriae) des Tagesbreviers, welche dem feststehenden Ordinario de tempore einzufügen sind, füllen am Hauptfeste selbst 9, die ganze Octav hindurch zusammen 32 Seiten in Großfolio[4]). Ausgewählte Muster finden sich in dem in den Anmerkungen angeführten Ἑορτολόγιον, II, 345—361.

Was die Aufmerksamkeit, auch der Christen anderer Riten, besonders auf sich zieht, ist die große Procession zu einem Fluſs oder Bach mit der feierlichen Wasserweihe, die, zumal in den meisten slavischen Gemeinden, nach der Liturgie stattfindet: weshalb denn auch das Fest in die österreichischen bürgerlichen Kalender einfach unter dem Namen ‚Wasserweihe' eingetragen ist[5]).

---

[1]) Vgl. Nilles, Ἑορτολόγιον, II 302 340. [2]) Contextae *quinquaginta* diebus feriae et solemnitates non cum labore, sed *cum laetitia* celebrandae. C. Utinam 11. dist. 76 jcto. C. Jejunium 25. dist. 5. de cons. [3]) Vgl. Nilles, aaO. 353—354. [4]) In der letzten (1875) Venediger Ausgabe des Πεντηκοστάριον, S. 81—113. [5]) So, unter andern in dem Wiener v. Littrow'schen ‚Kalender für alle Stände', im Budapester ‚St. Stephansvereinskalender' (Szent-István-társulat naptár); im Temesvarer ‚Beobachter oder Allgemein- Stadt- und Landkalender für alle Bewohner des Königreiches Ungarn'; im Agramer ‚Kroatisch-slavonisch-dalmatinisch. Universal-Militär- und Wirthschaftskalender'.

Obschon das griechische Original diesen Kreuzgang zum Wasser weder im *Πεντηκοστάριον* noch im *Τυπικόν* vorschreibt[1]), so entspricht derselbe dennoch ganz der Idee des Festes und lehnt sich auch an mehrere Stellen des kirchlichen Officiums an. Indem das Fest besungen wird als das Freudenfest (*ἑορτὴ χαρμόσυνος*), als die Mitte der Tage (*μεσότης ἡμερῶν*), als der Tag nämlich, welcher einerseits vom himmlischen Lichte der göttlichen Ostern erhellt wird, und andererseits von dem Segen des Trösters strahlt und mit seinem Doppellicht beides vereinigt[2]), werden die Gläubigen durch die feierliche Procession zum Wasser gemahnt, ‚ihren frommen Durst mit geweihten Strömen zu löschen', so wie sie das Geheimnis des Festes dazu anleitet. Und das ist die eigentliche Festgnade, um die während der kirchlichen Feier in allen Tonarten und Wendungen unzählige Male so inständig gefleht und die den Gläubigen schließlich, am Ende eines jeden Abschnittes der gottesdienstlichen Verrichtungen, im *ἀπολυτίκιον* oder Entlassungsgebet, so dringend ans Herz gelegt wird. Es lautet, wie folgt[3]): ‚In der Mitte der Festzeit tränke meine dürstende Seele mit den Strömen der Frömmigkeit, weil du, als Erlöser, allen zuriefest: Wen dürstet, der komme zu mir und trinke. Quelle des Lebens, Christus, unser Gott, Ehre sei dir!'

Diesen und ähnlichen Stellen des Officiums sind die inneren Gründe der in unsern bürgerlichen Kalendern auf den heutigen Tag angekündigten ‚Wasserweihe' zu entnehmen und den Theilnehmern an der feierlichen Handlung, zumal den Abendländern, zu erklären.

Aus diesen kurzen Bemerkungen dürfte es zur Genüge erhellen, daß mit Unterschied zu verstehen ist, was der geehrte Verfasser der angeführten Straßburger Notiz über das spurlose Verschwundensein des Festes im Abendlande schreibt.

2. Das Geheimnis des Festes. Geschichte und Bedeutung desselben. Der eigentliche Gegenstand der Mitte-Pfingstfeier, das sog. Festgeheimnis, ist das Erscheinen des Herrn im Tempel die festo mediante, um die Mitte der Festzeit (des Laubhüttenfestes) und die ewig denkwürdige Predigt, die er ‚am letzten großen Tage des Festes' hielt: ‚Wenn jemand dürstet, so komme er zu mir und trinke'[4]).

Auf diese Begebenheiten und auf die sie begleitenden Umstände beziehen sich die verschiedenen Lesungen, Gesänge und Gebete, aus denen

---

[1]) Vgl. Nilles aaO. 360—361. [2]) *Ἔνθεν τοῦ θείου μὲν Πάσχα θειοτάτῳ φέγγει καταυγασθεῖσα, ἐκεῖθεν δὲ τοῦ παρακλήτου λάμπουσα χάριτι, καὶ τὰς λαμπρότητας ἀμφοτέρωθεν ἔχουσα καὶ ἑνοῦσα τὰς δύο.* [3]) *Μεσούσης τῆς ἑορτῆς, διψῶσάν μου ψυχὴν εὐσεβείας πότισον νάματα, ὅτι πᾶσι Σωτὴρ ἐβόησας· Ὁ διψῶν ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω. Ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, δόξα σοι.* [4]) Johann. 7.

das kirchliche Officium besteht. Um die so vielgestaltigen Partien der Tageszeiten leichter zu verstehen, und um die Bedeutung des Festes selbst richtig zu erfassen, wird es gut sein, uns vor allem die Gelegenheit vorzustellen, bei der sich das erhabene Geheimnis zugetragen.

Es ist nämlich im Auge zu behalten, daß sich die geheimnisvolle Ceremonie der Libation oder des Wassergießens die ganze Laubhüttenfestwoche hindurch täglich wiederholte und besonders am ‚letzten großen Tage des Festes‘ unter allgemeinem Jubel des Volkes vollzog. Sie war, wie auch in unserer ἀκολουθία angedeutet wird, eine Erinnerung an die wunderbare Wasserspende, welche dem in der Wüste wandernden Volke zutheil geworden; andererseits ward sie aber auch als Sinnbild genommen für die Erquickung und Neubelebung, welche mit der messianischen Zeit durch Ausgießung von Geist und Gnade dem Volke Gottes zukommen werde. Der Ritus der hl. Handlung war kurz folgender.

Nach dem üblichen Morgenopfer schöpfte ein Priester in einer goldenen Kanne Wasser aus der nahen Quelle Siloe. Dieses Wasser wurde in feierlichem Aufzug durch das Wasserthor des Tempels in dessen innern Vorhof getragen. Dort nahm es dem ersten Priester ein anderer ab mit den Worten: ‚Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus dem Brunnen des Erlösers‘; und der zahlreiche Chor der Priester sammt dem Volke stimmte unter lautem Gesang ein.

Darauf stieg der Priester die Stufen des dort befindlichen Altars hinan, schüttete das Wasser mit Opferwein in zwei silberne Schalen und goss es dann unter Musik in eine Röhre des Altars, durch welche es nach dem Kidron abfloss.

Das war die Veranlassung des Ereignisses, das die Situation, man könnte fast sagen, die compositio loci für die Betrachtung des Geheimnisses.

Der Heiland lehrte im Tempelhof. Als durch denselben die Procession mit dem Siloewasser schritt, erhob er sich und ‚stand da‘, um, mit göttlichem ‚Zurufen‘ den Jubel übertönend, sich selber zu bezeugen als den rechten Born der Gnade, auf welchen die sich eben vollziehende sinnbildliche Ceremonie hindeutete und in welchem das Bild nun volle Wahrheit werde, ‚indem er sprach: so sich einer, der Erlösungsbedürftigkeit bewusst, nach dem Heile sehnt, der komme zu mir, und es soll ihm die ganze Fülle meines Reichthums zutheil werden. Wer an mich glaubt, aus dessen Innern werden gewaltige, allerquickende Ströme von Heilsgnaden fließen[1]). Dies aber sprach er vom Geiste, welchen die an

[1]) In dieser und ähnlicher Weise wendet das Festofficium die Worte (Johan. 7, 37—38) an: Stabat Jesus, et clamabat, dicens: si quis sitit, veniat ad me et bibat (ἑστήκει . . καὶ ἔκραζεν λέγων· ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω); qui credit in me, flumina de

ihn Glaubenden empfangen sollten; denn der hl. Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht worden war'.

Aus den hundertfältigen Arten und Weisen, auf welche alles dieses im Officium besungen wird, können wir die Bedeutung des Mitte-Pfingstfestes am sichersten entnehmen.

Die Verherrlichung des Erlösers durch die glorreiche Auferstehung ist eingetreten. Die Kirche steht mitten in der Feier derselben. Die festo mediante. Die Erlösten sind bereits durch den verherrlichten Heiland in die wahre und wirkliche Gemeinschaft des hl. Geistes eingesetzt worden. Spiritus jam est datus. Es ist die Frucht des Opfertodes Jesu und die Krone seines Triumphes, daß der hl. Geist auf die Gläubigen jetzt innig einwirkt, in ihnen wohnt wie in seinem Tempel und sich durch die Gläubigen, welche ihn empfangen und in sich haben, auch andern als Lebensquell mittheilt. Fluent aquae.

Auf die öfters wiederholte Ermahnung, ‚aus den Quellen des Erlösers zu schöpfen das lebendige, allerquickende Wasser, welches immerdar in den Erlösten schafft und wirkt, nicht allein zu ihrem eigenen Heile, sondern auch zum Wohle des Nächsten', läßt die Kirche nochmals in dem letzten *κοντάκιον* vor dem *συναξάριον*, das Gesagte gleichsam recapitulierend, beten: ‚In der Hälfte der gesetzlichen Festzeit sprachest du, Schöpfer aller Dinge und Gebieter, Christus, o Gott, zu den Anwesenden: Kommet und schöpfet das Wasser der Unsterblichkeit! Deshalb fallen wir vor dir nieder und rufen voll Vertrauen aus: Deine Erbarmungen schenke uns; denn du bist die Quelle unseres Lebens'[1]).

Auf diese Weise läßt uns die griechische Kirche während der Festwoche *τῆς Μεσοπεντηκοστῆς* den göttlichen Heiland als den Urheber aller geistigen Gaben und Gnaden betrachten[2]).

---

ventre ejus fluent aquae vivae (*ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος*).

[1]) *Τῆς ἑορτῆς τῆς νομικῆς μεσαζούσης, ὁ τῶν ἁπάντων ποιητὴς καὶ δεσπότης πρὸς τοὺς παρόντας ἔλεγες, Χριστὲ ὁ Θεός· Δεῦτε καὶ ἀρύσασθε ὕδωρ ἀθανασίας· ὅθεν σοι προσπίπτομεν, καὶ πιστῶς ἐκβοῶμεν· τοὺς οἰκτιρμούς σου δώρησαι ἡμῖν, σὺ γὰρ ὑπάρχεις πηγὴ τῆς ζωῆς ἡμῶν.* [2]) Um so recht augenfällig darzustellen, wie der glorreich auferstandene Heiland der Urquell jenes lebendigen Wassers ist, das zu gewaltigen Strömen von Heilsgnaden angewachsen, alles mit sich fortreißt, ist das Pluviale des griechischen Bischofes mit stromartigen, in Silber und Gold angebrachten Streifen übersät, die sich von oben herab, wie von einer Quelle aus, nach unten hinziehen. Es sollen die Gläubigen stets dadurch erinnert werden, daß, wo der Geist gegeben ist, Ströme des lebendigen, zum ewigen Leben emporquellenden Wassers aus dem Innern fließen. Flumina de ventre ejus fluent aquae vivae.

Um den heilsamen Eindruck der Betrachtung dieses erhabenen Geheimnisses noch mehr zu stärken und wirksamer zu machen, läßt die Kirche rit. gr. nach der Lehre des Fest-Synaxars am Sonntage während der Octav das Gedächtnis der hl. Photina begehen, jener auserwählten, gottbegnadigten Samariterin nämlich, welcher der göttliche Heiland am Jacobsbrunnen das Geheimnis ‚des lebendigen Wassers, das emporquillt zum ewigen Leben', geoffenbart (Joh. 4).

Auch in dem Officium dieses Tages[1]) wird die aus der ewigen, wesenhaften Tiefe der göttlichen Weisheit und Liebe, wie aus einem Urquell hervorgehende Gnade des Heiles besungen. In den herrlichsten Farben und Bildern werden die Vorzüge ‚der Quelle dieses zum ewigen Leben emporsprudelnden Wassers' vor den Eigenschaften des Brunnens Jacobs geschildert. In den verschiedenartigsten Formen wird die Kraft dieses übernatürlichen geistigen Wassers, der Gabe des hl. Geistes, gepriesen. Es wird die so tröstliche Wahrheit nachdrücklichst betont, daß diese göttliche Gnadenquelle in sich bleibend, was sie ist, — Gottes heiliger Geist —, gleichwohl auch hinübergehe in diejenigen, welchen sie sich mittheilt: alles durch die Verdienste des Erlösers, wie schon aus dem *κοντάκιον* erhellt, welches den Tag hindurch am häufigsten gesprochen wird. ‚Im Glauben zu dem Brunnen gekommen, erblickte die Samariterin dich, das Wasser der Weisheit. Mit diesem reichlich getränkt, erbte sie, die ewig Besungene, das überirdische, himmlische Reich'[2]).

Dadurch aber, daß Christus sich in diesem Geheimnisse als die Quelle des erquickenden, lebendigen Wassers bezeugt, das zum ewigen Leben emporsprudelt und in Strömen von Heilsgnaden fließt, ‚hat er sich als wahren Messias und als unsern Mittler und Versöhner bei seinem ewigen Vater erwiesen'[3]).

Und das mag wohl mit Ursache davon sein, daß die Ausdrücke *μέσος, ἐν μέσῳ, μεσότης, μεσοῦν, μεσάζων* usw. im Officium fast eben so oft wiederkehren, als die Ausdrücke und Sätze, die in der Beschreibung des Festgeheimnisses beim hl. Johannes vorkommen.

Aehnlichen Häufungen von Stellen, die sich speciell auf einen besondern Grund einer kirchlichen Feier beziehen, begegnen wir auch im lateinischen Ritus, zB. in der Messe des hl. Johannes Damascenus dem Worte dexter[4]) und in der des Bildes der Madonna della Strada dem Ausdruck Via[5]).

---

[1]) *Ἡ κυριακὴ τῆς Σαμαρείτιδος.* [2]) *Πίστει ἐλθοῦσα ἐν τῷ φρέατι, ἡ Σαμαρεῖτις ἐθεάσατο τὸ τῆς σοφίας ὕδωρ σε· ᾧ ποτισθεῖσα δαψιλῶς, βασιλείαν τὴν ἄνωθεν ἐκληρώσατο, αἰωνίως ἡ ἀοίδιμος.* [3]) *Ἐπεὶ οὖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ ταύτῃ ὁ Χριστὸς Μεσσίαν ἑαυτὸν ἀπέδειξε, μεσίτης καὶ διαλλακτὴς ἡμῶν γενόμενος καὶ τοῦ αἰωνίου αὐτοῦ Πατρός.* So das Festsynaxar. Vgl. Nilles, aaO. 354. [4]) A *dextera* manu sibi restituta. Vgl. die lectiones officii. [5]) A *via* nobis monstrata.

Soviel über den Gegenstand und die Erhabenheit der Mitte-Pfingstfeier.

Wenn der geehrte Herr Verfasser des Straßburger Artikels Neigung zeigt, das Fest für ‚wunderlich‘ zu halten, so dürfte er wohl unter den Liturgikern, welche die Einrichtung des griechischen Kirchenjahres kennen, wenige finden, die ihm beizupflichten bereit wären. Das Festgeheimnis der *Μεσοπεντηκοστή* paſst in der That so ganz in das System der griechischen *Πεντηκοστὴ χαρμόσυνος*[1]), daß es eher Verwunderung erregen müſste, wenn die Feier desselben übergangen worden wäre.

3. Alter des Mitte-Pfingstfestes. Es ist etwas befremdlich, daß das Synaxar des gegenwärtigen Tages vom Ursprung der Feier schweigt, während es doch sonst die vorzüglichern Feste des Jahres auf eine Anordnung der ‚heiligen, gotterfüllten, göttlichen Väter‘ zurückzuführen pflegt[2]). Indes kann dieses Schweigen der begründeten Meinung von dem hohen Alter der *Μεσοπεντηκοστή* keinen Eintrag thun.

Der Straßburger Gelehrte führt als ältestes Document, in welchem von diesem Feste Erwähnung geschehe, ‚die epistola abbatis Maximi ad Anastasium monachum discipulum suum an, worin dieser hl. Abt und Bekenner bezeugt, er sei gerade an dem Tage gerichtlich vernommen worden, da man die hl. Mitte-Pfingsten feiert‘. Der Text mit der alten Uebersetzung lautet:

Χθὲς ὀκτωκαιδεκάτῃ τοῦ μηνός, ἥτις ἦν ἡ ἁγία Πεντηκοστή,

Heri, quod fuit octava decima mensis dies, qua sollemnitas agebatur s. mediae Pentecostes, Patriarcha significavit mihi dicens etc.[3])

Im *Ἑορτολόγιον* habe ich es nicht gewagt, diese Stelle als sicheres Zeugnis für das hohe Alter von Mitte-Pfingsten anzuführen, weil dieselbe, in der vorliegenden Form, Schwierigkeiten bietet, die mir nicht hinreichend von den Gelehrten gelöst zu sein schienen. Hier nur zwei derselben.

Die vielen alten italienischen Muttergottesbilder, welche a via, in via, a Strata, della strada, di Itria usw. heißen, hängen ursprünglich mit dem weltberühmten Bilde *τῆς Ὁδηγητρίας* zu Constantinopel (bei Nilles, aaO. II, 161—162) zusammen. Von diesem Originale gab es im Oriente und in Italien fast ebensoviele Nachbildung, als in unseren Tagen von der Muttergottes von Lourdes. An vielen Orten ist, selbst nachdem das Hodigitriebild verschwunden war, dem neueren, substituierten Bilde der alte Name a via, di Itria, a Strata geblieben.

[1]) Vgl. Nilles, aaO. 315. [2]) Vgl. Nilles, aaO. 7: *θεῖοι πατέρες*; 129: *θειότατοι πατ.*; 539: *οἱ ἅγιοι καὶ θεοφόροι πατέρες.* [3]) Bei Migne, PL. 129, 621—622.

Erstlich heißt Mitte-Pfingsten, meines Wissens, in keiner liturgischen Quelle ἡ ἁγία Πεντηκοστή. Dieser Titel ist in allen liturgischen Büchern (Τυπικόν, Ὡρολόγιον, Πεντηκοστάριον κτλ.) dem hochheiligen Pfingstfeste selbst reserviert. Wie es gekommen sein mag, daß derselbe in der uns vorliegenden Uebersetzung durch solemnitas s. mediae Pentecostes wiedergegeben worden, das ist mir ein wahres Räthsel. — Dazu kommt

Zweitens, daß in dem Jahre, wo der hl. Maximus verhört worden ist, Mitte-Pfingsten nicht auf den 18. eines Monates fallen konnte.

Es wird für gewöhnlich angenommen, daß der Process gegen den hl. Maximus im J. 655, gleich nach dem Tode des hl. Papstes Martinus, begonnen und daß das fragliche Verhör im Frühling desselben Jahres stattgefunden habe. Nun war aber in diesem Jahre Ostern am 29. März und Pfingsten am 17. Mai, und somit Μεσοπεντηκοστή am 22. April[1]).

Und wenn auch einige Gelehrte, in Anbetracht der ungenauen Datierung der einzelnen Vorgänge dieses Lebensabschnittes des heiligen Bekenners die Verhöre auf das folgende Jahr ansetzen, so bleibt die Schwierigkeit dennoch bestehen; denn 656 war Ostern am 17. April und Pfingsten am 5. Juni und infolge dessen media Pentecostes am 11. Mai[2]).

Erst zwei Jahre später ward Mitte-Pfingsten am 18. April gefeiert; denn 658 weist die Bedingungen eines Osterfestes am 25. März auf, nämlich: Sonntagsbuchstabe G und goldene Zahl 13. Mit Ostern am 25. März ist aber die media Pentecostes am 18. April gegeben. Doch zu dieser Zeit schmachtete der Heilige bereits in der Verbannung und Noth.

Die Gelehrten schlagen zwei verschiedene Wege ein, um das im Briefe des hl. Maximus vorkommende Datum zu fixieren, je nachdem sie sich an den griechischen Originaltext oder an die lateinische Uebersetzung halten.

Zu den ersteren gehören unter andern Fleury[3]), Rohrbacher[4]), Buttler[5]). Ihnen ist ἡ ἁγία Πεντηκοστή das Pfingstfest selbst, unter dem nach einigen, nebst dem Sonntag auch der Montag verstanden,

---

[1]) Die hier inbetracht kommenden chronographischen Merkmale des J. 655 (Sonnenzirkel 20, Sonntagsbuchstabe D, goldene Zahl 10) bestimmen Ostern am 29. März. Vgl. Comput. eccl., p. 109—111.
[2]) Nach den Regeln der Chronographie hat 656: Sonnenzirkel 21, Sonntagsbuchstaben CB, goldene Zahl 11 und somit Ostern am 17. April. Vgl. Comp. eccl. aaO. [3]) Hist. eccl., l. 39, art. 16 (t. 9, p. 229, edit. lat. an. 1740). [4]) Hist. eccl., l. 49 (t. 5, p. 520). [5]) Leben der Väter usw., 13. August.

und so das Verhör ohne Schwierigkeit auf den 18. Mai angesetzt werden könne. Fleury will den Montag jedoch nicht miteinbegriffen wissen und corrigiert deshalb 18 in 17, weil im J. 655 Pfingsten am 17. Mai gewesen.

Andere Historiker hingegen lehnen sich an die lateinische Uebersetzung an und gehen von der Annahme aus, daß im Briefe des hl. Maximus wirklich *Μεσοπεντηκοστή* und nicht Pfingsten gemeint sei. Sie müssen folgerichtig den 18. April des Textes aufgeben und den 22., auf den, wie gesagt, Mitte-Pfingsten im J. 655 fiel, als den Tag des stattgehabten Verhöres ansehen. Und diesen Termin, den 22. April nämlich, finden wir in der That in neuester Zeit von zwei Gelehrten in den beiden großen deutschen theologischen Encyklopädien angesetzt: von Wagenmann, in der ‚Real-Encyklopädie für protestantische Theologie', 9, 433 (2. Aufl. 1881) und von Knöpfler, im ‚Kirchenlexicon oder Encyklopädie der katholischen Theologie', 8, 1099 (2. Aufl. 1893).

Bei solcher Lage der Dinge getraute ich mich nicht, wie oben bemerkt, den Brief des hl. Maximus als hinreichend verbürgtes Zeugnis für das Alter des Festes von Mitte-Pfingsten anzuführen.

Doch thut, wie gesagt, die Unsicherheit des Zeugnisses des hl. Maximus der Annahme von dem hohen Alter der *Μεσοπεντηκοστή* keinen Eintrag, da derselben in den ältesten liturgischen Manuscripten als einer von den Vätern überkommenen Feier Erwähnung geschieht[1].

N. Nilles S. J.

Zur Erklärung des 22. Kanons von Orange. Eine der umstrittensten dogmatischen Definitionen ist bekanntlich der aus Augustin (Tract. 5 in Johann. n. 1) gezogene und mit Prospers Sent. ex Augustino n. 323 identische Kanon 22 des 2. Concils von Orange: Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum: si quid autem habet homo veritatis atque justitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via. Mit Recht sagt Hefele[2]): ‚Das Capitulum 22 unserer (der 2. arausicanischen) Synode ist sammt den gleichen Behauptungen Augustins und Prospers zu einer wahren crux der Theologen geworden, und seit Jahrhunderten haben nicht wenige allen Scharfsinn aufgeboten, um den Satz Augustins und unserer Synode mit dem Dogma zu versöhnen: daß auch im gefallenen Menschen die Freiheit zum Guten nicht völlig vernichtet sei, und daß es ein doppeltes Sittlich-Gute gebe, das natürlich und übernatürlich Gute'.

---

[1]) Vgl. Toskani, ad Typica Graecorum animadversiones § 11.
[2]) Conciliengeschichte 2², 733.

Im Anhange zu unserer Schrift: ‚Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin‘ (S. 228—253) haben wir die gangbarsten dieser Erklärungsversuche einer Kritik unterworfen und dieselben alle als unzulänglich zu erweisen gesucht. Zugleich haben wir S. 153 unserer Schrift behauptet, daß der 22. Kanon von Orange in gleicher Weise zu interpretieren sei, wie die Sätze und Ausführungen des hl. Augustin, wornach alles Wirken der Ungläubigen als Sünde zu qualificieren sei nach dem bekannten Worte: Omne, quod non ex fide est, peccatum est.

Hefele gibt unsere Auffassung ganz richtig wieder, wenn er schreibt (aaO. S. 734): ‚Gott hat (nach dem hl. Augustin und der Synode von Orange) dem Menschen ein übernatürliches Ziel, die ewige Seligkeit, gesteckt. Durch die Sünde Adams ist der Mensch dieser von Gott gewollten Bestimmung und Aufgabe entfremdet worden, ihr erstorben, und es kann darum nichts, was der gefallene Mensch in sittlicher Beziehung noch leisten kann, wirklichen Wert haben vor Gott‘. Aber Hefele bemerkt (aaO.) weiter: ‚Die für die Seligkeit unwirksamen sog. natürlich guten Werke der Infideles bezeichnen Augustin und unsere Synode als peccata, und es kann sich dabei nur fragen, ob dieselben blos peccata *materialia* seien (ob defectum ordinis in finem debitum et ob carentiam perfectionis debitae), und den Infideles nicht zur Schuld können zugerechnet werden, oder ob ihnen der hl. Augustin und unsere Synode einen wirklichen Schuldcharakter zuschreiben, sie als *peccata* im vollen Sinne des Wortes auffassen. Ersteres behaupten Passaglia und Hurter, letzteres Ernst, weil Gott es jedem möglich mache, seinen sittlichen Bestrebungen höhere Beziehungen zu geben und ihnen den Stempel der höheren, übernatürlichen Sittlichkeit aufzudrücken, was jedoch die Infideles nicht wollen‘.

Hefele hat hier unsere Auffassung unrichtig, bezw. ungenau wiedergegeben — ein Missverständnis, das wir um deswillen bedauern, weil dasselbe nur zu geeignet ist, die Annahme der von uns vertretenen und, wie wir meinen, allein haltbaren Interpretation Augustins und des 22. arausicanischen Kanons nicht wenig zu erschweren.

Leider müssen wir sehen, daß dieses Missverständnis sich nicht einzig bei Hefele findet. In dem vor kurzem erschienenen 93. Hefte des neuen Freiburger ‚Kirchenlexicons‘ (9, 959) referiert Peters über unsere Auffassung im gleichen Sinne und mit denselben Worten, wie Hefele. Und auch Scheeben bemerkt in seiner ‚Dogmatik‘ (2, 430): ‚Es ist nur eine durch die Pelagianer und Semipelagianer provocierte stärkere und schneidigere Fassung dieses currere praeter viam, wenn Augustin alle opera ante et extra fidem opera mala und peccata nennt. Sie sind mala = schlecht nach dem Grundsatze: bonum ex integra

causa, malum ex quolibet defectu sc. perfectionis debitae, und insbesondere schlechte Früchte, weil es nicht diejenigen Früchte sind, welche Gott von der Creatur erwartet und zu erwarten berechtigt ist und an welchen er sein Wohlgefallen haben kann. Sie sind peccata = Fehler nach der Augustinischen Definition: Quidquid boni fit ab homine et non propter hoc fit, propter quod vera sapientia praecipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est (C. Jul. l. 4 n. 21); aber auch blos peccata im negativen Sinne, d. h. als nicht adäquate Erfüllung des Gesetzes, nicht im positiven einer Uebertretung, und zwar bei Unkenntnis oder Uebersehen des Gesetzes bloß peccata *materialia*, welche keine persönliche Schuld involvieren, daher auch nicht mit Ernst schlechthin als „Sünde" und „Laster" zu qualificieren, da diese Ausdrücke eine ganz andere Färbung haben als die lateinischen peccatum und vitium, besonders in der Sprache des hl. Augustinus'.

Nach den angeführten Darstellungen muss es scheinen, als ob nach unserer Auffassung Augustin die extra fidem gewirkten rein natürlichen Werke immer und ausnahmslos als peccata *formalia*, welche eine persönliche Schuld involvieren, betrachtet habe[1]), und daß dann im Kanon 22 der Synode von Orange peccatum in diesem strengsten Sinne gefasst sei. Und doch ist weder das eine noch das andere der Fall.

Bezüglich des ersten Punktes haben wir S. 199 unserer Schrift ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die Frage nach dem Schuldcharakter der Werke der Heiden für den hl. Augustin eine nur sehr secundäre Frage war, daß es ihm gegenüber seinen pelagianischen Gegnern nicht eben darum zu thun war, festzustellen, daß alle Werke der Ungläubigen Sünden im strengsten Sinne des Wortes seien, sondern daß der hl. Lehrer nur dies vor allem betonen und sicher stellen wollte, daß zwischen den blos natürlich guten Werken und der höheren sittlichen Norm, wie sie Gott durch die übernatürliche Ordnung, welche obliga-

[1]) In einem Privatbriefe vom 15. April 1878 restringierte, bezw. erläuterte Scheeben indes seine oben ausgehobene Darlegung näher, indem er uns schrieb: ‚Wenn Sie genau zusehen, habe ich nur die ohne Einschränkung angewandten deutschen Ausdrücke „Sünde" und „Laster" als dem von Ihnen selbst erklärten Sinne von peccatum und vitium nicht entsprechend missbilligt, wenigstens nichts anderes gewollt, als hervorheben, diese seien zu stark, um überall dem Sinne von peccatum und vitium zu entsprechen. Ihre Cautelen habe ich wohl bemerkt; aber ich konnte mich in der gebotenen Kürze nicht näher darüber aussprechen'. Aber man wird uns zugeben müssen, daß Fassung und Zusammenhang der Scheeben'schen Darstellung den Schein begünstigen, als habe der große Kölner Dogmatiker das Missverständnis Hefeles und Peters' getheilt.

torischen Charakter für jeden Menschen hat, gegeben, ein Mißverhältnis bestehe, daß niemand recht, d. h. seiner göttlichen Bestimmung, wie sie factisch besteht, entsprechend leben und wirken könne, außer durch die Gnade des Erlösers, außer im Glauben durch Jesus Christus.

Wir haben ferner (aaO.) betont, daß Augustin einen weiteren Begriff von Sünde, welcher den reatus culpae als nothwendiges Erfordernis nicht einschließt, dagegen das peccatum materiale mit einbegreift, sehr wohl kennt. Wir haben S. 200 auf Retract. l. 1 c. 15 n. 3 hingewiesen, wo der Heilige die bloße der göttlichen Ordnung widerstrebende That, welche nur aus Unwissenheit, nicht voluntate peccati, sondern nur voluntate facti begangen wird, als Sünde bezeichnet aus dem Grunde, weil sie immerhin ein factum sei, quod fieri non debuit. Es läßt sich darum nach unserer Meinung recht gut annehmen, daß der hl. Augustin in vielen, ja wohl in den meisten Ausführungen über die Werke der Ungläubigen peccatum in diesem weiteren Sinne faßt, bezw. von einem Schuldcharakter absieht.

Wir haben weiterhin gegenüber den häretischen Ausdeutungen Augustins bezüglich dieses Punktes (S. 198) nachgewiesen, daß es gegen die ausdrückliche Lehre unseres Kirchenvaters ist, wenn man allen Werken der Ungläubigen einen positiven reatus culpae et poenae zuschreibt. Wir haben hingewiesen auf De spirit. et litt. c. 28 n. 48, wo der hl. Augustin von *excusantes* cogitationes am letzten Gerichtstage auf Grund der natürlich guten Werke der Ungläubigen redet, was nicht angienge, wenn der hl. Lehrer diesen letzteren einen positiven Schuldcharakter zugemessen hätte. An derselben eben citierten Stelle — führten wir weiter aus — setzt Augustin die aliqua bona opera, welche sich auch im Leben des Ungläubigen und Gottlosen, und zwar auf Grund seiner natürlichen sittlichen Kräfte, vereinzelt finden, aber demselben zum ewigen Heile nichts nützen, in Parallele zu den läßlichen Sünden, welche den Gerechten vom ewigen Leben nicht zu trennen vermögen: *Sicut* enim non impediunt a vita aeterna justum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur: *sic* ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur. Wie wäre solche Neben- und Gegenüberstellung möglich — so haben wir gefragt, wenn der hl. Augustin jedem natürlichen Tugendacte des Ungläubigen, gleich den formellen Sünden im gewöhnlichen Sinne des Wortes, eine positive, persönliche Schuld zugeschrieben hätte?

Aber andererseits konnten wir uns der Wahrnehmung nicht verschließen, daß sowohl Augustin als seine Schüler, insbesondere Prosper an einigen Orten den natürlich rechtschaffenen Werken, wenn sie nicht dem Samen des Glaubens entsprießen, einen reatus zuschreiben. Wir konnten darum die Ansicht Passaglias und Hurters, wornach Au-

gustin die natürlich guten Werke der Infideles als bloße peccata materialia fasse, wie wir uns S. 200 ausdrückten, ‚wenigstens nicht als überall und durchaus zulänglich gelten lassen'. Wir mussten zu erklären versuchen, wie diese Stellen Augustins und seiner Schüler in Harmonie mit der sonstigen Lehre des heiligen Vaters[1]) gebracht werden können, und da glaubten wir einen doppelten Ausweg andeuten zu dürfen.

Erstlich führten wir aus (S. 200—203): Die carentia perfectionis debitae in den blos natürlich guten Werken der Infideles ist nach Augustin nicht immer und durchaus unverschuldet. Der Erlöser ist nach unserm Heiligen mit seiner Gnade jedem Menschen nahe, einem jeden ist es möglich gemacht, mit seinem ewigen und einzigen Ziele wieder in Contact zu treten, seinen sittlichen Bestrebungen höhere Beziehungen zu geben, seinen Werken und Tugenden den Stempel der höheren übernatürlichen Sittlichkeit aufzudrücken. Ist diese Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit geworden, hat Gott seine Hand wohl auch ganz zurückgezogen und die Gnadenmittheilung, ohne welche die von Gott geforderte höhere Sittlichkeit nicht realisierbar ist, ganz sistiert, so ist dies des Menschen eigene persönliche Schuld, da er die Hand Gottes zurückgestoßen hat. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die blos natürliche Tugend des Ungläubigen als positiver Widerspruch, als Feindschaft gegen die göttliche Gnadenordnung, es kann ihr darum auch eine positive Schuld zuerkannt werden[2]).

Aber wir haben noch einen zweiten Ausweg versucht, um über die fragliche Schwierigkeit hinwegzukommen, und wir müssen sehr bedauern, dass sowohl Hefele als Peters unsere diesbezüglichen weiteren Ausführungen (S. 203—209) so ganz ignoriert haben.

Wir haben dargelegt, daß den blos natürlich guten Werken der Ungläubigen auf Grund der Ausführungen Augustins ein Schuldcharakter zugeschrieben werden kann, selbst wenn in ihnen kein positives, freies Widerstreben gegen die höhere, gottgewollte und durch die

---

[1]) Vgl. De lib. arb. l. 3 c. 19 n. 53: Non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras, sed quod negligis quaerere, quod ignoras, *neque illud, quod vulnerata membra non colligis*, sed quod volentem sanare contemnis: *ista tua propria peccata sunt*. Vgl. unsere Schrift S. 199. [2]) Allerdings darf das auch nicht so verstanden werden als ob jedes opus mere ethice bonum für den Ungläubigen eine neue persönliche Schuld begründen würde. Es ist die alte Schuld der Abweisung der göttlichen Gnade, welche hindurchgreift durch diese gnadenentblößten Werke und dieselben culpos macht. Anders die Reformatoren und Bajanien. Nach diesen mehrt jedes einzelne Werk des Ungläubigen die auf ihm lastende Schuld und Strafe. Vgl. oben S. 180.

Erlösungsgnade allen Menschen wieder nahegebrachte sittliche Ordnung gegeben ist. Die Defectuosität der Werke und Tugenden der Ungläubigen, das Fehlen der in der gegenwärtigen Ordnung nothwendigen Beziehung derselben auf das höhere übernatürliche Ziel ist verursacht durch die Sünde Adams, ist eine Consequenz der Ursünde. Die Sünde Adams mit allen ihren Consequenzen fasst nun der hl. Augustin als ein einheitliches Ganze. Es ist die Ursünde, welche sich in den fehlerhaften Tugendwerken der Infideles auswirkt. Wie der hl. Lehrer der Concupiscenz im Nichtgetauften einen reatus zuschreibt, wenn auch deren Regungen naturnothwendig, ohne und gegen das freie Wollen der Menschen auftreten, eben weil die Concupiscenz eine Folge der Ursünde ist, weil sie zum erbsündlichen Status gehört, so ist es ähnlich mit den mangelhaften Tugendwerken der Heiden. Auch wenn in ihnen kein positives Anstreben gegen die — zum größten Theil ja gar nicht gekannte — übernatürliche sittliche Ordnung gegeben ist, so ruht doch der Reat der Ursünde auf ihnen. Die Unwissenheit bezüglich der übernatürlichen Lebensaufgabe des Menschen ist insoferne nicht durchaus eine ignorantia invincibilis, weil sie besieglich war in Adam, in quo fuimus omnes. Freilich haftet an diesen defectuosen Werken auch nur der erbsündliche reatus, nicht ein persönlicher reatus, wozu ein persönlicher sündhafter Willensact (voluntas peccati) erforderlich wäre. Nicht der Tugendact des Infidelis für sich ist imputabel, sondern nur insoferne er sich erhebt auf Grund eines sündhaften, schuldbeladenen Status. Es ist ja auch nur die Erbsünde, die in ihrem eigentlichen Wesen nichts anderes ist, als die Entfremdung vom übernatürlichen Ziele, welche sich in diesen dem finis supernaturalis entfremdeten Tugendwerken des Infidelis auswirkt.

Wir erhalten also nach den vorstehend kurz skizzierten Ausführungen in unserem Buche drei Möglichkeiten, eine dreifache Betrachtungsweise, wie der hl. Augustin an den verschiedenen Stellen seiner antipelagianischen Schriften die natürlich guten Werke der Infideles als peccata fassen konnte. Erstlich abstrahiert der hl. Lehrer ganz vom Schuldcharakter dieser, vom höheren sittlichen Standpunkte betrachtet, mangelhaften, der zu Recht bestehenden übernatürlichen Ordnung widerstreitenden Werke. Er konnte das thun, weil ihm ein weiterer Begriff vom peccatum geläufig ist, welcher die moralische Imputation, den reatus culpae nicht als nothwendigen Wesensbestandtheil einschließt. Zweitens konnte der hl. Augustin den natürlich guten Werken der Ungläubigen insoferne und deswegen einen Schuldcharakter zuerkennen, weil der Mangel der perfectio supernaturalis debita, wenn nicht in allen, so doch in vielen Fällen ein selbstverschuldeter und darin begründet ist, daß die Infideles die Erlösungsgnade, welche ihnen die Möglichkeit geboten hätte, sich bis zur Höhe der von Gott verlangten

übernatürlichen Sittlichkeit zu erschwingen, durch eigene Schuld von der Hand gewiesen haben. In diesen Fällen und von dieser Seite betrachtet können die opera infidelium als wirkliche peccata formalia, weil mit persönlicher Schuld behaftet, aufgefasst werden[1]). Oder der hl. Kirchenvater betrachtet drittens die opera infidelium insoferne als mit einem Schuldcharakter behaftet, als der Mangel der übernatürlichen Vollkommenheit, wie er in diesen Werken zutage tritt, zum erbsündlichen Status gehört, der reatus originalis also an diesen blos natürlich guten Werken haftet. Die opera infidelium mere ethice bona von dieser Seite aufgefasst sind allerdings mehr als bloße peccata materialia, aber andererseits erfüllen sie, da sie keine persönliche Schuld involvieren, noch nicht den Begriff eines peccatum formale, wie er wenigstens im theologischen Sprachgebrauch gang und gäbe ist.

Und nun kommen wir zum 22. arausicanischen Kanon.

Wie wir gesehen haben, schiebt uns Hefele die ‚Behauptung' zu, ‚Augustin und unsere Synode' fassten die natürlich guten Werke der Infideles als ‚peccata im vollen Sinne des Wortes'. Und im gleichen Sinne schreibt Peters (aaO.): ‚Die sogenannten natürlich guten, für die Seligkeit aber unwirksamen Werke der Infideles bezeichnet nun die gedachte Synode (von Orange) als peccata, und es fragt sich, ob sie dieselben blos als peccata materialia oder als peccata im vollen Sinne des Wortes auffasst. Letzteres behauptet Ernst, weil Gott es jedem möglich mache, seinen sittlichen Bestrebungen höhere Beziehungen zu geben und ihnen den Stempel der höheren übernatürlichen Sittlichkeit aufzudrücken, dies aber die Infideles nicht wollen'.

Und doch haben wir nirgends in unserer Schrift uns darüber ausgelassen, ob die Synode von Orange im 22. Kanon allen rein natürlichen Tugendwerken einen reatus zumisst, noch darüber, welcher Art dieser den blos natürlich guten Werken anhaftende Schuldcharakter nach unserm Concil wäre. Ob dieselben im Sinne des Concils von Orange nur als peccata materialia, oder ob sie als peccata formalia, als ‚Sünden im vollen Sinne des Wortes' zu charakterisieren seien: diese Frage haben wir uns weder gestellt, noch haben wir dieselbe beantwortet. Und wir meinen, wir haben damit gut daran gethan. Denn wir glauben, auch das Arausicanum II hat sich diese Frage weder gestellt, noch hat es dieselbe im Kanon 22 beantworten wollen.

Der 22. Kanon ist aus Augustins Tractat. V in Joann. n. 1 ausgezogen. Wie aber der Zusammenhang zeigt, war es dem hl. Lehrer an genanntem Orte durchaus nicht darum zu thun, einen etwaigen Schuldcharakter der ohne die göttliche Gnade gewirkten Werke festzu-

[1]) Man beachte übrigens die Einschränkung S. 181 Anm. 2.

stellen. Tunc enim — so lautet die Stelle — ea, quae dicimus, et nobis et vobis utilia sunt, si ab ipso sunt: quae autem ab homine sunt, mendacia sunt, sicut ipse dixit Dominus noster Jesus Christus: Qui loquitur mendacium, de suo loquitur. *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem homo habet veritatis et justitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati* et in hac peregrinatione interim consolati, *ne deficiamus in via,* venire ad ejus requiem satietatemque possimus. Si ergo qui loquitur mendacium, de suo loquitur: qui loquitur veritatem, de Dei loquitur. Verax Joannes, veritas Christus: verax Joannes, sed omnis verax a veritate verax est: si ergo verax est Joannes, et verax esse homo non potest, nisi a veritate: a quo erat verax, nisi ab eo, qui dixit: Ego sum veritas. Wenn aber hier dem hl. Augustin der Gedanke an einen dem Reden und Handeln des gnadenentblößten Menschen anhaftenden reatus ganz ferne liegt und nach dem Contexte ferne liegen muss, warum soll in dem aus dieser Augustinischen Stelle gezogenen Kanon 22 des Arausicanum II der Schuldcharakter der opera infidelium eine Rolle spielen?

Zudem — welches war denn die Aufgabe der Synode von Orange? Sie hat es selber ausgesprochen in ihrem Epilogus: Ac sic *secundum suprascriptas* sanctarum scripturarum sententias vel *antiquorum patrum definitiones* hoc Deo propitiante et praedicare debemus et credere, *quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea* aut diligere Deum, sicut oportuit, aut credere in Deum, aut *operari propter Deum, quod bonum est, possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit* .. Hoc etiam salubriter profitemur et credimus, quod *in omni opere bono non nos incipimus* et postea per Dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus, et post baptismum cum ipsius adjutorio ea, quae sibi sunt placita, implere possimus. Dies wollte die Synode gegenüber den Semipelagianern festsetzen, daß der Anfang des Heiles und der wahren Gerechtigkeit nicht vom Menschen, sondern von Gott kommt, daß der Mensch infolge der Schwächung seiner sittlichen Kräfte durch die Sünde Adams de suo nichts leisten kann, was den strengen Anforderungen Gottes entspricht, nichts, was seinem inneren Werte nach wahrhaft gut und tadellos genannt werden kann. Eine Beantwortung der Frage, ob und in wie weit dem Menschen die ohne die göttliche Gnade gewirkten, im übrigen vom natürlich sittlichen Gesichtspunkte aus einwandfreien Werke imputiert, zur Schuld angerechnet werden können, ob dieselben als ‚peccata im vollen Sinne

des Wortes' gefasst werden müssen, lag ganz und gar nicht in der Aufgabe unserer Synode.

Das allein Richtige ist darum nach unserer Meinung: Der 22. arausicanische Kanon abstrahiert vom Schuldcharakter der *opera naturalia,* erklärt die blos ethisch guten Werke des natürlichen Menschen weder als formelle noch als blos materielle Sünden, sondern einfach als Sünden, weil sie mit der thatsächlichen Ordnung Gottes in Widerspruch stehen, ohne über deren Schuldcharakter etwas zu bestimmen.

Ansbach. Dr. J. Ernst.

Kleinere Mittheilungen. Bekanntlich hat F. A. Gasquet O. S. B. nachgewiesen, daß die oft wiederholten Anklagen gegen den sittlichen Zustand der englischen Klöster kurz vor deren Aufhebung durch Heinrich VIII auf keiner andern Begründung beruhen als auf den Aussagen gewissenloser Visitatoren, welche eigens zu dem Zweck ausgesandt wurden, um möglichst schlechte Berichte einzuliefern. In der Dublin Review, April 1894, liefert Gasquet einen Nachtrag zu seinem berühmt gewordenen Buche. Nachdem nämlich auf Grund der berührten Visitationsberichte März 1536 das Parlament alle Klöster zu unterdrücken beschlossen hatte, deren Einkommen unter 200 Pfund betrüge, ordnete der König am 24. April desselben Jahres eine zweite Visitation an, welche feststellen sollte, wie hoch das Einkommen der Klöster sei, wie viel Bewohner jedes zähle und welches der moralische Zustand sei, und endlich wie viel Priester unter den Ordensleuten seien, und wie viele sich säcularisieren lassen wollten. Für die Grafschaften Leicester, Warwick, Huntingdon, Rutland, Lancashire, Sussex hatte schon Gairdner die Protokolle dieser zweiten Visitation veröffentlicht, für Norfolk, Suffolk, Hampshire, Wilts, Gloucester und die Stadt Bristol veröffentlicht sie nunmehr Gasquet. Schon Gairdner hatte bemerkt, daß die Berichte der zweiten Visitation über dieselben Klöster ganz anders lauten, als die der ersten. Gasquets Fund bestätigt dies Urtheil. Vereinigt man Gairdners und Gasquets Veröffentlichungen, so erhalten von 242 männlichen Ordensleuten 22, von 134 Nonnen 3 in den Visitationsacten ein schlechtes Zeugnis. Begreiflich, daß Heinrich VIII dies Ergebnis recht ungnädig aufnahm. Aber diesmal waren die Visitatoren nicht bezahlte Wüstlinge, sondern in jeder Grafschaft aus den Beamten und dem Landadel gewählt.

— Für die Blüte des kirchlichen Lebens auf der Insel Majorca in den ersten christlichen Jahrhunderten spricht der Umstand, daß dieselbe bereits im fünften Jahrhundert, vielleicht auch schon früher, gleich Minorca und Ibiza der Sitz eines Bischofs war. Die drei

Kirchenfürsten werden unter den Vätern des Concils von Toledo (675) aufgezählt. Auch fand sich schon unter Gregor dem Großen ein Augustinerkloster auf der Insel. Durch die räuberischen Einfälle saracenischer Piraten wurde das Christenthum beinahe ausgerottet. Im zehnten Jahrhundert, als die Balearen der mauritanischen Kirchenprovinz einverleibt waren, befanden sich nur wenige Christen daselbst. Unter der drückenden Herrschaft der Saracenen und Juden schmachtend stellten die christlichen Bewohner von Majorca eine betrübend große Anzahl von Renegaten. Diesen trostlosen Zuständen sollte durch den **Kreuzzug von 1229** unter der Führung des Königs Jakob I von Arragonien ein Ende gemacht werden. Lecoy de la Marche hat in der *Revue des questions historiques* 1892, I 57 ff. die Hauptmomente desselben geschildert: Die Einberufung der Cortes, den Angriffsplan, die Mithilfe des Erzbischofs von Tarragona, Spargo oder Sparago de la Barca, die Betheiligung des Templerordens, die hervorragenden Leistungen zweier Dominicanermönche, Michael de Fabra, Beichtvater Jakobs I, und des nachmaligen Bischofs von Girone, Berengar de Castelbisbal, die Entscheidungsschlacht von Portupi am 12. September 1229, die Belagerung von Palma, welche drei und einen halben Monat dauerte, endlich die Einnahme der Stadt am 31. December 1229. Damit war Majorca dem Christenthum wieder zurückgegeben. Die wichtigste, zur Berichtigung verschiedener irriger Angaben von dem Verfasser benützte Quelle ist die Chronik Jakobs I, welche nach einem ehemals im Kloster von Poblet aufbewahrten Manuscript vom Jahre 1343 von Aguilo in der catalonischen Bibliothek veröffentlicht wurde. Eine erste Ausgabe war zu Valencia im Jahre 1557 erschienen. Weitere Daten entnahm Lecoy der Cronica del rey en Pere von Bernhard Sclot oder d'Esclot (um 1285). Diese Chronik wurde zuerst in castilianischer Mundart von Raphael Cervera und später im Originaltext von Buchon herausgegeben. Weniger verläßliche, aber doch nicht zu verachtende Behelfe sind die Chroniken eines spanischen Ritters, Ramon Muntaner (1325), des Dominicaners Marsilio und der Araber Al-Mekhzumi und Ibn-Khaldun. M.

— Die Werke des großen Lehrers der syrischen Kirche, des **hl. Ephräm**, sind, dank den unausgesetzten Forschungen in Bibliotheken und Archiven, fast vollständig wieder erhoben und zugänglich gemacht worden (vgl. d. Zeitschr. 1878, 335; 1880, 426). Besonders schmerzlich empfindet man immerhin den Abgang des Psalmencommentars, der noch im 14. Jahrhundert vorhanden war. Msgr. J. Lamy, dessen Publicationen in letzter Zeit viel zur Wiederherstellung der herrlichen Schriften des Diakons von Edessa beigetragen (vgl. sein Hauptwerk: S. Ephraem Syri Hymni et Sermones Mechliniae, Dessain 1882—1889) bietet in drei Artikeln der Revue biblique (1893 S. 1 ff.

161 ff. 465 ff.) eine sehr belehrende Uebersicht über die exegetischen Arbeiten Ephräms zunächst zum Alten Testament, während eine ähnliche Darstellung für das Neue Testament in Aussicht gestellt wird. Dankenswert ist die vollständige Orientierung über die bisher veröffentlichten Schriften Ephräms. Hier ist Lamy, dem wir die Entdeckung so mancher im Staube der Bibliotheken begrabenen Perlen Ephräms verdanken, ein sehr competenter Führer (vgl. d. Zeitschr. 1882 S. 578). Die zahlreichen Aussprüche des hl. Ephräm, welche ein so unerwartetes neues Licht auf den Stand der kirchlichen Lehre im 4. Jahrhundert werfen, finden noch immer nur selten und vereinzelt die gebürende Würdigung. Dasselbe gilt von seinen Commentaren zur hl. Schrift, die ein unschätzbares treues Bild von der kirchlichen Schrifterklärung der damaligen Zeit bieten. Von ganz besonderem Interesse mit Bezug auf manche neuere Controversen sind die Aussprüche des hl. Lehrers, durch welche er seinen Glauben an die Inspiration der hl. Schriften und deren volle Wahrhaftigkeit mit der gleichen Klarheit wie die übrigen Kirchenlehrer bezeugt (aaO. S. 10 ff.).

— Die Echtheit des Marcusschlusses wurde seinerzeit in einer umfassenden Monographie von Dean Burgon (Oxford, James Parker 1871) vertheidigt. Einen ganzen Band seiner nur lithographisch veröffentlichten Vorlesungen über Textkritik des N. Testamentes (Lecoffre, Paris) widmete J. P. P. Martin demselben Gegenstande. Er stellte gerade Mc. 16, 9—20 als typisches Beispiel hin zum Beweise der von ihm mit Nachdruck auch vor größerem Publicum verfochtenen Anschauung (vgl. Revue des questions historiques 1884 II, 1885 I), daß die Manuscripte ℵ und B keineswegs jene maßgebende Autorität beanspruchen können, welche ihnen die neuesten Textkritiker, Tischendorf und Westcott-Hort, beimessen. Eine kleine, willkommene Nachlese zu den patristischen Zeugnissen, aus Irenäus, Justin, Barnabas, Clemens von Rom bietet C. Taylor im Expositor (1893 II S. 71). Man wird wohl der von ihm vorzüglich betonten Uebereinstimmung jener Väter mit den charakteristischen Ausdrücken des Marcusschlusses in der Darstellung der Auferstehung (πρώτῃ, ἀναστάς, ἐφάνη) weniger Gewicht beilegen. Doch bleibt die auffallende Congruenz mit Mc. 16, 17, in der Verbindung der den Gläubigen verliehenen Macht über die Dämonen mit der Auferstehung und Himmelfahrt, zB. bei Justin c. Tryph. 76; 85, ein bemerkenswertes Anzeichen für die Kenntnis der Stelle. Auch das schon von anderen verwertete Citat aus Justins Apologie (I 45), über dessen Beweiskraft Westcott und Hort sich nicht entscheiden konnten, erhält im Zusammenhalt mit der vorhergehenden Beobachtung eine neue günstige Beleuchtung.

— Daneben tritt (aaO. S. 241) F. C. Conybeare mit einer neuen, sehr überraschenden Vermuthung auf, welche er kurz in der Auf-

schrift seines Artikels ausspricht: Aristion, der Autor der letzten 12 Verse des Marcus. Im November 1891 verglich Conybeare in der Patriarchal-Bibliothek von Ečmiadzin am Fuße des Berges Ararat eine armenische Evangelien-Handschrift aus dem Jahre 989. Dieselbe enthält den Marcusschluss von derselben Hand, jedoch nach einem bedeutenderen Abstand und mit der Ueberschrift in rothen Lettern Ariston Eritzu d. h. des Presbyters Ariston. Es ist wahrscheinlich, daß der Schreiber des Codex, Johannes, eine syrische Handschrift aus dem Beginne des 6. Jahrhunderts besaß. Dafür sprechen die jener Zeit angehörigen syrischen Illustrationen, welche den Evangelien beigegeben sind. Vielleicht aber enthielt auch das ‚getreue und genaue‘ armenische Exemplar, von welchem Johannes nach eigener Aussage abgeschrieben hat, jene Illustrationen. Doch musste auch diese armenische Vorlage jedenfalls eine Handschrift aus dem 5. oder 6. Jahrhundert sein. Ausführlicher berichtet Strzygowski über die Beschaffenheit der Handschrift in einer Monographie, welche 1892 in der Wiener Mechitaristen-Druckerei erschien. Es scheint ausgeschlossen, daß mit der Ueberschrift Ariston Eritzu der armenische Uebersetzer bezeichnet werde, da dieselbe in der hervorstechenden Weise ausgeführt ist, wie die übrigen Evangelientitel: nach Matthäus usw. Wir hätten also ein ziemlich weit zurückgehendes Zeugnis, wahrscheinlich syrischer Herkunft, welches die letzten Marcusverse einem gewissen ‚Presbyter Ariston‘ zuschreibt. Die Vermuthung C.s geht nun dahin, daß dieser Ariston kein anderer sei, als der Aristion, welchen Papias (bei Euseb. K. G. 3, 39) mit dem Presbyter Johannes als Schüler des Herrn unter seinen Gewährsmännern aufführt. In der armenischen Uebersetzung der KG. des Eusebius aus dem Syrischen vom J. 400 steht gleichfalls Ariston statt Aristion. Westcott-Hort haben die Ansicht ausgesprochen, daß sich der Marcusschluss nach Stil und Fassung als eine selbständige, condensierte fünfte Erzählung der 40 Tage darstelle, welche jedenfalls vor die Zeit der allgemeinen Anerkennung der Evangelien zu rücken sei. Vielleicht sei dieselbe als secundärer Bericht, der jedenfalls auf eine Tradition des apostolischen Zeitalters sich gründe, von jemand dem durch irgend einen Zufall verstümmelten Evangelium unverändert beigefügt worden. Diese Vermuthung nimmt nun concretere Gestalt an. Entweder hatte Papias in seinen ἐξηγήσεις einen Abschnitt mit den Marcusversen, welcher die Aufschrift ‚von Aristion‘ trug, oder Aristion selbst hat eine Erzählung der Thaten und Reden des Herrn niedergeschrieben (διηγήσεις legt Eusebius dem Aristion bei, dem Presbyter Johannes παραδόσεις), von welcher der Marcusschluss ein Bestandtheil war (vgl. Lc. 1, 1—3). Die Hinzufügung des Aristion-Stückes zu dem zweiten Evangelium wird in irgend einer Weise mit Papias in Verbindung zu bringen sein. Es stimmt damit auffallend überein, daß Irenäus, der in naher Be-

ziehung zu Papias stand, den Marcusschluss unzweifelhaft kannte. Indes die historisch-kritische Grundlage dieser kühnen Vermuthungen ist doch sehr anfechtbar. Zunächst nennt weder Papias noch Eusebius (K. G. 3, 39, 14) den Aristion Presbyter, sie sondern ihn vielmehr von dem Presbyter Johannes ab. Alfr. Resch (Texte u. Unters. 10, 2, 453 ff.) verfällt auf Ariston von Pella, dem er dann zugleich die Redaction des ersten Evangelienkanons zuerkennen möchte (um 135 od. 140). Es bleibt jedenfalls zweifelhaft, ob die durch jene alte syrische Handschrift wie immer bezeugte Herleitung des Marcusschlusses von einem Presbyter Ariston die Autorschaft des letztern einschließe (vgl. Hilgenfeld Ztsch. f. w. Theol. 1894, S. 626ff.).

— Sowohl im Katholik (1893 I S. 337 ff. 398 ff.) als in der *Revue biblique* (1893 S. 16 ff.) hat M. Schiffers wiederum für die von ihm in einer eigenen Schrift vertheidigte Identification von Emaus-Nicopolis (vgl. diese Zeitschr. 1891 S. 391), die manche Anfeindung erfahren hat, das Wort ergriffen. Mit einiger Modification der früher ausgesprochenen Auffassung führt Sch. aus, wie es mit der Erzählung des Lucas im Verein mit den übrigen evangelischen Berichten über den Auferstehungssonntag trefflich übereinstimme, daß die Jünger in der Frühe etwa um 8 Uhr Jerusalem verlassen, um 2—3 Uhr in Nicopolis angekommen und in derselben Stunde wieder nach Jerusalem zurückgekehrt seien, wo sie demnach noch spät am Abend desselben Tages gut ankommen konnten, um Zeugen der Erscheinung des Herrn (Joh. 20, 19) zu sein. Die Vereinbarkeit dieser Zurechtlegung der Ereignisse mit den in den Evangelien angegebenen Zeitgrenzen (Lc. 24, 29 *ὅτι πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα* und Joh. 20, 19 *οὔσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ*) können wir ohne Bedenken zugeben. Was Rückert dagegen (Lit. Rundsch. 1893 Sp. 324) mit unnöthiger Bitterkeit vorbringt, ist u. E. durchaus nicht stichhaltig. Es ist indes nicht nothwendig, mit Sch. bei Johannes eine von den übrigen Synoptikern abweichende Zeitberechnung anzunehmen (Revue bibl. S. 32); eine solche römisch-griechische von der jüdischen verschiedene Rechnung ist überhaupt historisch nicht bewiesen (vgl. unten). Wenn aber Sch. so weit geht, zu behaupten, daß die Annahme eines Reisezieles, das nur 60 Stadien von Jerusalem entfernt war, nicht oder doch weniger mit dem evangelischen Berichte harmoniere, so können wir ihm darin nicht folgen. Wohl wissen die Jünger noch nichts von den Erscheinungen des Auferstandenen vor Magdalena und Petrus. Aber ist uns eine Zeit oder Stunde dieser Erscheinungen bekannt? Ist es überdies so sicher, daß die Jünger den ganzen Morgen über im Kreise der Jünger verblieben, wenn wir sie am Nachmittag auf einer so beträchtlichen Entfernung von der jungen Gemeinde treffen? Aus dem Text des Marcus und Lucas aber werden nicht nur von Rückert,

sondern auch von Savi (*Revue biblique* S. 224) mit Recht die Worte *εἰς ἀγρόν* und *κώμη* gegen Nicopolis, das kaum so bezeichnet werden konnte, geltend gemacht. Es kommt hiezu die überwiegend bezeugte Lesart 60 Stadien, deren spätere Einfügung in den Text sich schwer erklären läßt, während die Variante 160 schon durch ihre wenig treffende Distanzangabe von Jerusalem nach Nicopolis und ihr Vorhandensein gerade im Sinaitischen Manuscript sich eher als eine spätere Abänderung darstellt. Was die Tradition betrifft, auf welche Sch. das größte Gewicht legt, so haben wir schon früher (diese Zeitschr. 1891, 392) den Grund angedeutet, weshalb in unserem Falle eine Tradition auch des 4. und selbst des 3. Jahrhunderts uns dem widerstrebenden und kritisch bezeugten Texte des Evangeliums gegenüber nicht einzunehmen vermag.

— Der gelehrte Verfasser der Historical Geography of Asia Minor, W. M. Ramsay, hat durch sein letztes Buch: The church in the Roman Empire before A. D. 170 (London, Hodder s. Stoughton 1893), in welchem er insbesondere die Resultate seiner eingehenden Forschungen auf kleinasiatischem Boden verwertet, einige Controversen neu angeregt, an denen sich hervorragende Fachgelehrte betheiligen. Die erste dreht sich um die Natur der Christenverfolgungen des ersten Jahrhunderts. Allgemein anerkannt ist es, daß nicht erst im 2. Jahrhundert, wie zuweilen behauptet wurde, Juden und Christen in den Verfolgungen scharf von einander unterschieden wurden. Ramsay möchte annehmen, daß schon durch den römischen Proceß des Paulus der Unterschied zwischen der christlichen und jüdischen Religionsgemeinschaft den Behörden des Reiches klar wurde. Fraglich ist, wann die Verfolgungen um des christlichen Namens allein willen, die im 2. Jahrhundert klar ausgeprägt erscheinen, ihren Anfang genommen haben. R. verlegt diese bedeutsame Wendung schon in die Zeit des Vespasian. Mommsen schreibt dieselbe der Regierung Domitians zu. Sanday glaubt, daß dieselbe schon in der letzten Zeit des Nero eingeführt worden ist. Der Unterschied ist zeitlich ein sehr geringer. Die kurzen Angaben eines Tacitus und Suetonius lassen sich verschieden deuten. Umsomehr zieht Ramsay die christlichen Zeugnisse, die Pastoralbriefe, die Apokalypse und 1 Petr. zur Aufklärung heran. Sie zeigen zweifelsohne in manchen Zügen, die unmittelbar die Zeit des Schriftstellers wiederspiegeln, den Stand einer Verfolgung, die dem hinlänglich bekannten 2. Jahrh. nicht entspricht, und sind deshalb mit der traditionellen Annahme dem 1. Jahrh. zuzuweisen. Als eine Art von Hyperkritik will es uns indes erscheinen, wenn R. aus Stellen wie 2 Tim. 2, 9; 3, 10—12 genau eine Verfolgung wegen Verbrechen allein, aus dem Ton der Apokalypse dagegen speciell eine solche wegen des christlichen Namens herausliest, endlich gar in 1 Petr. 4, 15 haarscharf den Uebergang von dem ersten Verfolgungsgrund zu dem letztern verzeichnet sieht.

Gegen Mommsen wird R. wohl Recht behalten, wenn er die unter Trajan beginnende Milde gegen die Christen den Maßnahmen der römischen Machthaber im 1. Jahrh. gänzlich abspricht. (Vgl. Expos. 1893 I 406 ff. II 1 ff. 8 ff. 110 ff. 282 ff.)

— Die zweite Controverse betrifft die Adressaten des Galaterbriefes. Ramsay tritt entschieden für die katholischerseits auch von Cornely verfochtene Ansicht ein, dieselben seien in den Kirchen von Antiochien in Pisidien, von Iconium, Lystra und Derbe zu suchen. Jedenfalls kann nicht mehr daran gezweifelt werden, daß der Name Galatien in der amtlichen römischen Sprache zugleich die Landschaften Pamphylien und Lykaonien umfaßte. Das muß auch Schürer in seinem ‚Schlusswort gegen Ramsay' (Ltztg. 1893 S. 507) zugestehen. Allerdings ist damit noch nicht jener allgemeine Gebrauch erwiesen, der es annehmbar macht, daß Paulus auch die Bevölkerung der beiden Länder mit dem Namen ‚Galater' anreden konnte. R. zögert keinen Augenblick, diese Folgerung zu ziehen, angesichts der historisch bezeugten Durchdringung des Volkslebens durch die römischen socialen und politischen Einrichtungen. Eine recht überzeugende Begründung dieser thatsächlichen Consequenz aus den Verhältnissen der damaligen Zeit bietet F. Rendall (Expos. 1894 I 254 ff.). Die von Rendall aus dem N. Test. selbst angeführten Beweise für seine ‚süd-galatische Theorie' bieten nichts wesentlich Neues. In erschöpfender Weise hat indes Rendall (aaO.) alles aus der Apostelgeschichte und den Paulinischen Briefen zusammengetragen, was mit überwiegender Wahrscheinlichkeit für einen Leserkreis des Briefes in Süd-Galatien spricht. Die Theorie, nach welcher noch hervorragende Autoritäten die Adressaten in Nord-Galatien suchen, erweist sich als immer unhaltbarer.

— Auch den Apg. 16, 5 gebrauchten Ausdruck *διῆλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν* (vgl. 18, 23) möchte Ramsay von Südgalatien deuten, insofern Lucas hiermit nur die im vorhergehenden berichtete Missionsreise durch die oben erwähnten Kirchen recapituliere. Der Ausdruck bedeute somit das phrygisch-galatische Land und bezeichne keineswegs die von Paulus eingeschlagene Reisebewegung durch Phrygien und Nordgalatien nach Mysien und Troas. Allein die über diesen Punkt zwischen ihm und F. H. Chase (Expos. 1893 II 301 ff. 1894 I 43 ff. 137 ff. 288 ff. 331 ff.) geführte Controverse hat klar herausgestellt, daß an der bisher angenommenen Auslegung des Lucanischen Berichtes entschieden festzuhalten ist. Die umgekehrte Phrase Apg. 19, 23 *διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν* läßt eine andere Deutung nicht zu. Der Zusammenhang aber widerstrebt in Apg. 16, 5 gänzlich der Annahme Rs, die übrigens keineswegs mit der andern These, daß die südgalatischen Kirchen die Empfänger des Galaterbriefes seien, nothwendig verknüpft ist.

— Zur Erklärung der sechsten Stunde bei Joh. 19, 14 liefert derselbe Ramsay (Expos. 1893 I S. 216) einen interessanten Beitrag, der im großen und ganzen für die schon von den alten Exegeten geltend gemachte Harmonisierung von Johannes und Marcus spricht. In der ganzen griechisch-römischen Welt war nur eine Zeiteintheilung im Gebrauch, nämlich die des natürlichen Tages von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang, nach auf der Sonnenuhr ersichtlichen gemäß der Jahreszeit veränderlichen Stunden. ‚Der bürgerliche Tag wurde nicht in Stunden eingetheilt; er war etwas rein religiöses, legales und wissenschaftliches, und berührte in keiner Weise die populäre Zeiteintheilung‘. Für die Stundenrechnung nach dem bürgerlichen Tage (von Mitternacht an) kann kein Beispiel vorgebracht werden, das eine kritische Prüfung aushielte. Insbesondere wird dies an den oft verwerteten Fällen des Martyriums des hl. Polykarp um 8 Uhr und des hl. Pionius um 10 Uhr in Smyrna trefflich nachgewiesen. Die Ausgleichung also, wonach man Johannes die Verurtheilung Jesu durch Pilatus ungefähr um 6/7 Uhr morgens, Marcus die Kreuzigung um 9 Uhr ansetzen läßt, entbehrt des sicheren historischen Bodens. Die gewöhnliche sehr ungenaue Zeitangabe nahm neben der entscheidenden 6. Stunde (Mittag) nur noch Rücksicht auf die 3. und 9. Stunde. ‚Für den Sinn des Orientalen ist die Frage zwischen der 3. und 6 Stunde nicht bedeutender, denn der Zweifel zwischen 12,5 und 12,10 p. m. für uns‘. ‚Die Apostel hatten keine Mittel, der Schwierigkeit auszuweichen, ob es die dritte oder die sechste Stunde war, wenn die Sonne nahe am Mittag stand und sie waren darum wenig besorgt‘. ‚In dem vorzüglich geregelten Leben Roms und in anderen großen Städten bestand eine genauere Rechnung; immerhin nur nach Stunden, während wir nach Minuten rechnen‘. Hiernach erscheint es nicht auffällig, wenn Marcus in sehr ungenauer populärer Weise für die Kreuzigung Christi die 3. Stunde angibt, während Johannes ungefähr die 6. Stunde für die Verurtheilung ansetzt. Die Kreuzigung Christi hat also etwas vor 12 Uhr stattgefunden. Die Harmonisierung hat unseres Erachtens allein Aussicht auf Bestand und hätte niemals verlassen werden sollen zugunsten einer gekünstelten Verwertung verschiedener Zeitrechnungen, die zudem, wie R. zeigt, keine historische Grundlage haben. Rf.

Berichtigung.

Im letzten Hefte des vorigen Jahrgangs S. 746 Z. 8 und 7 v. u. ist mit Baer zu punktieren: הַדָּֽבְרַת und דָּֽבְרַת. Auf derselben Seite Z. 19 v. u. sind in mehreren Abzügen die Consonanten des Wortes דָּֽבְרַת herausgefallen.

Abhandlungen.

Der Staat und die Schule.

I.

Das Forum des Naturrechtes.

Von Ferdinand Stentrup S. J.

Auf dem internationalen Freimaurercongress, der vor fünfundzwanzig Jahren in Neapel stattfand, wurde unter anderm folgende Resolution gefasst: „Indem wir, was die Philosophie und Religion betrifft, daran festhalten, daß die Idee von einem Gott die Quelle und Stütze von Despotismus und Ungerechtigkeit ist; ferner daß die katholische Religion die vollendetste und furchtbarste Personification jener Idee bedeutet; daß der Inbegriff ihrer Dogmen die Leugnung der Gesellschaft selbst ist, übernehmen die Freidenker die Verpflichtung, durch alle ihnen zu Gebote stehenden Mittel, revolutionäre Gewalt nicht ausgeschlossen, an der schleunigen und radicalen Beseitigung des Katholicismus zu arbeiten‘. Unverhüllt bezeichnet diese Resolution das Ziel, das von den Freidenkern und dem sämmtlichen Freimaurerthum mit allen Mitteln, welcher Natur sie auch sein mögen, anzustreben ist, die Vernichtung der katholischen Kirche, als der Hauptrepräsentantin des Gottesglaubens und des festesten Bollwerkes wider den Atheismus. Als ganz besonders wirksame Mittel aber zur Erreichung dieses Zieles zählt

die römische Freimaurer-Revue die Civilehe, den confessionslosen Laienunterricht und das bürgerliche Begräbnis auf. ‚Die Civilehe', schreibt sie, ‚nimmt der Kirche die Familie; der confessionslose Laienunterricht nimmt ihr die heranwachsende Generation; die bürgerlichen Begräbnisse und die Leichenverbrennungen werden ihr auch noch die letzten Ansprüche beim Tode entreißen; so wird der Fortschritt möglichst bald sie vernichtet haben'. Es hätte dieser Belehrung nicht bedurft. Das Freidenkerthum kannte längst diese und andere Mittel, und war seit vielen Decennien bemüht, sie und vor allem das weitaus wirksamste, die entchristlichte, confessionslose Schule zu einer allgemeinen Thatsache zu machen. Wie hätte man sich denn auch Hoffnung auf die Entchristlichung der Gesellschaft und des Staates ohne Entchristlichung der Schule und der Erziehung machen können? Ohne diese letztere ist jene undurchführbar, weil die entchristlichte Erziehung und Schule die nothwendige Voraussetzung der entchristlichten Gesellschaft ist.

Der Liberalismus, der, wie wir in unseren früheren Abhandlungen sahen, eine Schöpfung des Freidenkerthums, und die politische Form ist, mit der sich dasselbe umgibt, um die Staaten und Völker sich zu unterwerfen, war von seinen ersten Anfängen an ein erbitterter Feind der christlichen Schule. Er war es sich bewusst, daß der Bestand dieser Schule unvereinbar mit der Herrschaft des Geistes sei, dem er diente, und daß deren Vernichtung unumgänglich nothwendig sei, sollten nicht alle Erfolge, die er errang, nur ephemerer Natur sein. Deshalb eröffnete er den Kampf wider die christliche Schule auf allen Linien, natürlich ohne offen seine Ziele darzulegen. Denn die Nothwendigkeit, in der er sich befand, Anhänger zu gewinnen, um mit Namen und Zahlen prangen, und als Ausdruck der allgemeinen Stimmung gelten zu können, zwang ihn dazu, mit geschlossenem Visier den Kampfplatz zu betreten, und seine innersten Absichten zu verhüllen. Beim Abgang jeder wahrhaft siegenden Idee setzte er sein Vertrauen auf gewisse Schlagwörter, die selten ihren Eindruck auf oberflächliche uneingeweihte Geister verfehlen. Dadurch gelang es ihm, viele auf seine Seite zu ziehen und den Wahn zu verbreiten, daß seine Absicht nur auf die Abstellung verrotteter Zustände und die Förderung des Unterrichtes und der Bildung gehe. Zahllos viele sahen in ihm nicht den Feind der christlichen Schule, sondern nur den Freund der Schule, der bestrebt war, sie auf ein höheres Niveau zu erheben und ihr ein

kräftigeres Leben einzuhauchen. Nicht zu verwundern, daß die Anschauungen, die er über die Hebung der Schule äußerte, und die Vorschläge, mit denen er hervortrat, vielfach schwärmerische Aufnahme fanden, und bei der größten Mehrzahl nicht auf kräftigen Widerstand stießen.

Trotzdem versprach sich der Liberalismus nicht, die entchristlichte Schule werde ihm infolge akademischen Wirkens auf intellectuellem Gebiet als Frucht von selbst in den Schoß fallen. Ganz abgesehen davon, daß er als Actionspartei des Freidenkerthums auf das politische Gebiet angewiesen und bestimmt war, auf ihm die Oberhand zu gewinnen, sah er sich auf intellectuellem Gebiete Mächten gegenüber, denen er sich nicht gewachsen fühlte, und die seinen Sieg mehr als zweifelhaft machten. Um seiner Mission gerecht zu werden, bedurfte er des helfenden Beistandes zwingender Macht. Da nun aber der Staat allein ihm solchen Beistand gewähren zu können schien, musste er dahin arbeiten, Einfluss auf die Staatsgewalt zu erlangen, um durch sie seine Geschäfte besorgen und die Schule zu seinen Gunsten confiscieren zu lassen. Mit Grund konnte er darauf rechnen, auf diesem Wege sein Ziel zu erreichen.

Denn lange bevor noch der Liberalismus überhaupt genannt wurde, hatte das Freidenkerthum für die Verbreitung der Anschauung gesorgt, daß die Schule in die Machtsphäre des Staates falle, und dieser kraft seiner Oberhoheit das unveräußerliche Recht auf ihr Wesen, ihre Einrichtung und ihren Bestand besitze. Mit dieser Anschauung, die bald in weiten Kreisen als selbstverständlich galt, und namentlich die bereitwilligste Aufnahme bei jenen fand, deren Leitung die öffentlichen Angelegenheiten unterstanden, war der Bruch mit den Ueberzeugungen der Vergangenheit vollzogen, und die moderne Schule in ihrem Keime inauguriert. Das Fundament, auf dem die alte christliche Schule ruhte, war zerstört, und das Princip aufgestellt, aus dem sich die entchristlichte Schule entwickeln musste, falls es gelang, die Staatsgewalt in den Dienst des Freidenkerthums zu stellen. Das zu erreichen aber war die Aufgabe des Liberalismus.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir die Mittel und Wege aufzählen, die ihn zum Besitz der Staatsgewalt führten. Es genüge die Bemerkung, daß Lüge und Heuchelei den ersten Platz darunter einnahmen, und er nur auf den Schultern getäuschter

und betrogener Völker die Höhen erstieg. Kaum aber daß er sich hier häuslich eingerichtet hatte, als er auch schon an die schlaue und zugleich energische Ausnützung des Oberhoheitsrechtes des Staates über die Schule gieng, um der alten christlichen Schule den rothen Hahn aufs Dach zu setzen und an ihre Stelle die moderne, ihm widerstandslos zu Willen stehende Schule zu bringen. Gestützt auf jenes Recht führte er zuerst unter dem Vorwande der Nothwendigkeit allgemeiner Bildung den staatlichen Schulzwang ein. Allein da ihm in Wirklichkeit nicht so sehr die Bildung der Jugend überhaupt, als vielmehr die Bildung derselben in seinem Geiste am Herzen lag, ergänzte er den Schulzwang sofort durch das staatliche Schulmonopol. Durch diese Ergänzung erst wurde der Schulzwang, was er nach der Absicht des bewussten Liberalismus sein sollte, ein Zwang nämlich nicht zum Besuche der Schule überhaupt, sondern zum Besuche der confessions- und religionslosen Schule, oder vielmehr zur Confessions- und Religionslosigkeit der Jugend durch die Schule. Und in der That, wenn neben dem Schulzwange die Unterrichtsfreiheit nach ihrem vollen Umfange bestehen bliebe, dann bliebe dem Volke auch die christliche Schule, um deren Untergang es dem Liberalismus zu thun ist, gewahrt. ‚Gibt der Staat‘, so schrieb vor vielen Jahren Bebel in seinen Glossen, ‚nicht blos die Freiheit der Gewissen zu, was er soll und muss, sondern auch die Freiheit der Erziehung, wie dies in Nordamerika der Fall ist, so ist die nothwendige Folge, daß die Kirche sich der Erziehung bemächtigt und ihren unheilvollen Einfluss ausübt, wie sich das thatsächlich in den Vereinigten Staaten Nordamerikas (und in manchen andern Ländern) herausgestellt hat‘. Auch der Liberalismus weiß es, daß die Freiheit des Unterrichtes und der Erziehung dem ihm nicht weniger, als der Socialdemokratie unheilvollen Einfluss der Kirche ein weites Feld läßt. In diesem Punkte, wie überhaupt in allen übrigen, die principieller Natur sind, befinden sich Liberalismus und Socialdemokratie in voller Uebereinstimmung.

Man erinnere sich nur an die Vorgänge bei Gelegenheit des Schulgesetzes, das von der Regierung dem deutschen Reichstage zur Berathung vorgelegt wurde. Dasselbe war bekanntlich weit davon entfernt, ein Schutzgesetz für die Schule zu sein, wie sie sich im Lichte des natürlichen und positiven Rechtes darstellt; im Gegentheil hielt es die Oberhoheit des Staates über die Schule nebst

Schulzwang und Staatsmonopol aufrecht; allein es gestand den christlichen Religionsgenossenschaften einen, wenn auch äußerst beschränkten Einfluss auf die Schule zu und milderte den Druck des Staatsmonopols, indem es unter gewissen Bedingungen die Errichtung von Privatschulen, denen innerhalb festgesetzter Grenzen freie Bewegung zukomme, zulässig erklärte. Das reichte hin, um ein wahres Rasen und Wüthen im Lager des Liberalismus wachzurufen und ihn in eine drohende feindselige Stellung wider die Regierung zu bringen, so daß diese aus Furcht, seine Beihilfe und Gefolgschaft zu verlieren, den Gesetzentwurf zurückzog. Natürlich war der Jubel darüber sowohl bei den waschechten Liberalen, als bei den Socialdemokraten ein gewaltiger. Ueber den Grund desselben unterrichtete uns vor drei Jahren beim Fest der Jugendaufnahme der frei religiösen Gemeinde Genosse Bruno Wille, der Leiter der neuen freien Volksbühne.

‚Im vorigen Jahre‘, sagte er, ‚versuchte die Regierung einen großen Vorstoß gegen unsere Freidenkerei zu machen. Es wurde das Schulgesetz ausgearbeitet, das die Schule unter das Commando der Dunkelmänner bringen sollte zugunsten aller reactionären Parteien. Glücklicherweise ist es an dem Widerstande aller freidenkenden Menschen gescheitert‘. Indes, fügte er hinzu, halten wir uns ob dieses Sieges noch nicht für gesichert. Denn ‚der jetzige Cultusminister will uns in anderer Weise beikommen; er will uns Atheisten zwingen, unsere Kinder dem christlichen Religionsunterrichte zu überliefern‘. Ein Zwang, den der Liberalismus allerdings mit der Socialdemokratie verdammt, viele Liberale jedoch dulden und gar billigen in der Hoffnung, dadurch wider die Begehrlichkeit des Proletariats sicher gestellt zu sein. Dieser Grund fällt aber für die Socialdemokraten weg, und darum forderte sie Bruno Wille auf, energischen Widerstand anzuwenden. Wozu denn auch selbst die unglücklichen Kinder, Knaben und Mädchen, welche als ‚aufzunehmende‘ gegenwärtig waren, fest entschlossen zu sein schienen. Geradezu Grauen erregt das Bekenntnis, das sie ablegen mussten. Hier einige Proben aus demselben.

‚Zwar schrecken uns die Pfaffen — nicht mehr mit Scheiterhaufen, — doch möchten sie gewaltsam — mit ihrem Glauben taufen, — in frevelhafter Herrschsucht — auf Kreuz und Bibel pochen, — mit finsterer Zeiten Aberwitz — die Geister unterjochen. — Trutz euch ihr Mucker! — Weiht nur Schulkanzeln

zum Altar, — in unsern Köpfen leuchtet doch — ein Lichtlein sonnenklar, — die frohe Botschaft der Vernunft — wird im Geheimen sprechen. — All' eure Dogmen sollen — wie Eis im Lenz zerbrechen! — Wir wissen nichts von einem Geist, — der über Wolken thront. — Wir wissen, daß die Weisheit — im Menschenhirne wohnt, — daß Menschenwitz geschaffen, — was wahr und gut und schön, — und daß die Menschheit selber sich — zur Gottheit soll erhöhn. — Wir kriechen nicht in Demuth — ob unsrer Sündigkeit, — wir recken strebsam uns empor — zu stolzer Mündigkeit. — Kein Gottgesandter Heiland — befreit die Welt vom Bösen, — nur eigne Kraft wohlan o Mensch — vermag dich zu erlösen".

Wir glauben, daß in diesen wenigen Sätzen der Charakter der antichristlichen Schule wohl deutlich genug gezeichnet ist, und der ganze Geist des Freidenkerthums in ihnen sich abprägt. Was aber die Folge für den Staat und die Gesellschaft sein muss, wenn dieser Geist aus seinem ersten öffentlichen Träger, dem Liberalismus, in den vierten Stand eindringt, und in der Welt der Arbeiter und Proletarier Fleisch und Blut annimmt, kann niemanden zweifelhaft sein. Bedarf es ja nur eines Blickes auf die gegenwärtige Lage der Staaten und Völker, um jedermann darüber zu belehren. Brechen wir nicht mit der entchristlichten Schule, und kehren wir nicht zur christlichen zurück, dann wird keine Erdenmacht imstande sein, jene Folge zurückzuhalten. Dazu ist aber der Bruch mit dem Liberalismus unumgänglich nothwendig. Der Liberalismus wird nie auf die confessions- und religionslose Schule verzichten, weil sie zu seinem Wesen gehört, und er ohne sie auf den Aussterbeetat gesetzt würde. Auch wenn offenkundige Thatsachen ihm den Beweis liefern, daß die entchristlichte Schule weniger ihm, als der socialdemokratischen Umsturzpartei dient, wird er in thörichtem Vertrauen auf die Armeen des Staates es lieber auf einen gewaltsamen Kampf mit ihr ankommen lassen, als daß er seine Feindschaft wider die christliche Schule aufgäbe. Aber sollen sich etwa auch die Völker und Staaten dem Liberalismus zulieb auf den verkehrten und verderbenbringenden Bahnen, in die er sie hineingedrängt hat, weiter fortreißen lassen?

Man hört nicht selten die Ansicht äußern, daß der Stern des Liberalismus bereits den Zenith passiert habe, und im Verblassen begriffen sei. Möge das immerhin wahr sein, sofern man unter dem

Liberalismus jene social-politische Partei versteht, die sich hauptsächlich aus den Reihen der Herren von ‚Bildung und Besitz‘ recrutiert, jedenfalls ist es ein Irrthum, wenn man mit diesem Namen den Geist bezeichnet, der in dieser Partei eine zeitweilige Verkörperung fand. Dieser Geist lebt fort in den Institutionen, die er durch sie geschaffen, in den Ideen und Grundsätzen, die er durch sie zu leitenden in den Staaten gemacht hat. Von ihm müssen Völker und Staaten sich lossagen, um das Verhängnis abzuwenden, mit dem die Socialdemokratie sie bedroht. Namentlich müssen die Principien über das Verhältnis des Staates zur Schule, die vom Liberalismus übernommen wurden, aufgegeben, und an ihre Stelle Grundsätze gestellt werden, die allein vor dem Forum der Vernunft und des Glaubens als stichhaltig befunden werden. Möge unsere Abhandlung als ein kleiner Beitrag zur Aufstellung dieser Grundsätze vom gütigen Leser aufgenommen werden.

Bis ins vorige Jahrhundert dachte kaum jemand daran, dem Staate die Oberhoheit über die Volksschule zuzuschreiben, oder aus der Natur der Staatsgewalt die Befugnis abzuleiten, die öffentliche Erziehung souverän zu leiten. Unserm Jahrhundert blieb es vorbehalten, dem Staate eine Vollmacht über jene Schule beizulegen, kraft deren die endgiltige Entscheidung in allen Angelegenheiten derselben bei ihm stehe, und die ihn zum obersten Lehrer der ganzen Jugend mache. Als eine Forderung des Naturrechtes wurde es hingestellt, dass das Recht auf Erziehung nicht weniger als ein wesentliches Recht des Staates anerkannt zu werden habe, als das Recht auf die Gesetzgebung. Prüfen wir diese Behauptung etwas genauer auf ihre Wahrheit.

Der Mensch tritt sowohl körperlich als geistig unentwickelt ins Dasein, und bedarf fremder Hilfe, um allmählich zu jener Ausbildung zu gelangen, die ihn in den Stand setzt, ein menschenwürdiges Leben zu führen. Unmöglich ist es aber, den Menschen von Natur aus und deshalb infolge einer Anordnung der Natur zu seiner Ausbildung auf fremde Hilfe angewiesen, und mithin der Erziehungsbedürftigkeit unterworfen zu denken, ohne zugleich die Erziehungspflicht als eine durch das Naturgesetz bestimmten Personen auferlegte Pflicht zu denken. Die Frage kann also nur sein, welche Personen vom Naturgesetz als Träger dieser Pflicht in erster Linie bezeichnet sind.

Wenn wir uns im höhern Thierreich umsehen, so nehmen wir ausnahmslos wahr, daß das fortpflanzende Thier, durch unwiderstehlichen Naturtrieb gedrängt, die Sorge für die Entwicklung seines Abkömmlings bis zu dessen vollkommener Ausbildung übernimmt. Wir müssen es mithin als ein im ganzen Thierreich allgemein geltendes Naturgesetz betrachten, daß der Sprößling seine volle Entwicklung von dem Thiere, dem er entstammt, zu empfangen habe. Sollte nicht also eine analoge Einrichtung des Schöpfers auch im Menschenreiche anzunehmen sein? Wir sagen eine ‚analoge Einrichtung', weil der Mensch nicht, wie das Thier, vom blinden Instincte geleitet, naturnothwendig der Anordnung Gottes nachkömmt, sondern den als Gesetz erkannten göttlichen Willen in bewusstem freien Gehorsam erfüllen muss. Heißt das aber etwas anderes, als: die Eltern des Kindes sind durch das Naturgesetz zu dessen Erziehung verpflichtet?

Und in der That, wenn es sich nicht leugnen lässt, daß sich die Ausbildung des Kindes als eine innerliche Vollendung der Zeugung darstellt, und sie deshalb mit Recht als die vollendete Zeugung angesehen wird, dann lässt es sich auch nicht leugnen, daß der Urheber der Natur die nämlichen, welche das Princip der Zeugung sind, das ist die Eltern, mit der Erziehungspflicht betraut hat.

Darauf weist denn auch die innige Verbindung zwischen den Eltern und dem Kinde hin. Das Kind ist und lebt durch die Eltern; es ist Fleisch von ihrem Fleische und Bein von ihrem Bein. Es gehört zu ihnen, wie Blüte und Frucht zum Baume, und bildet mit ihnen eine Einheit und Ganzheit, die das Werk, nicht der Willkür, sondern der Natur ist. Wäre es aber nicht widersinnig, annehmen zu wollen, daß die Natur, anstatt diese Einheit, deren Urheberin sie ist, zur Grundlage ihrer das Kind betreffenden Anordnungen zu machen, vielmehr störend in sie eingreife? Gerade das aber würde der Fall sein, wenn die Natur nicht den Eltern die Erziehung des Kindes zur Pflicht gemacht hätte. Denn die Erziehung, wie sie die erste Bethätigung und die Vorbedingung jeder weiteren Bethätigung der gesagten Einheit ist, so ist sie auch die Auswirkung und Vollendung derselben.

Man fasse außerdem namentlich das Band ins Auge, das gegenseitige Liebe zwischen den Eltern und dem Kinde knüpft. Diese Liebe, wie schon ihre Allgemeinheit beweist, wurzelt in der Natur

und muss auf den Schöpfer der Natur als ihren Urheber zurückgeführt werden. Welchen Zweck verfolgte nun Gott dabei, daß er in das Herz der Eltern eine Liebe legte, welche dieselben an ihr Kind fesselt, und dessen Wohl und Wehe tiefer noch als das eigene, sie empfinden läßt, welche unaufhörlich sie drängt, dem Kinde, dem sie die eigene Natur mittheilten, sich auch fürderhin mitzutheilen, und dessen Bedürfnissen in jeder nur möglichen Weise abzuhelfen? Es gibt keine oder doch nur eine höchst ungenügende Antwort auf diese Frage, es sei denn: Gott habe durch sie den Eltern das schwierige und mühevolle Geschäft der Erziehung, zu dem er dieselben bestimmte, erleichtern und dem Kinde die nothwendige Hilfe sichern wollen. Und wozu, fragen wir weiter, die Liebe, die das Kind zu den Eltern hinzieht, und die bewirkt, daß das Kind nicht nur von den Gefühlen unüberwindlicher Zärtlichkeit gegen sie beseelt ist und mit treuer Anhänglichkeit an sie sich anschmiegt, sondern auch in ihnen die Stütze erblickt, an der es sich zu halten und emporzuranken habe, und zu ihnen in allen Nöthen mit vertrauensvoller Sicherheit seine Zuflucht nimmt? Wir kennen keine Antwort, die vernünftiger Weise gegeben werden könnte, wenn man sich weigert, in der Kindesliebe eine Kundgebung des göttlichen Willens zu sehen, daß die Eltern des Kindes auch dessen Erzieher seien.

Fügen wir noch einen Beweis hinzu. Das Menschenkind kömmt als Rechtssubject in die Welt. Ist dem aber so, dann besitzt es schon bei seiner Geburt namentlich das Recht auf die zu seiner Erhaltung und naturgemäßen Entwicklung nothwendige Hilfe. Fällt doch, um anderes zu übergehen, im Kinde dieses Recht mit dem Rechte zusammen, das jedem Menschen eigen ist, sich selbst zu erhalten, und ein wahrhaft menschliches Leben zu führen. An wen aber soll das Kind mit seinem Rechtsanspruch gewiesen sein? Ohne Zweifel zunächst und direct an seine Eltern. Denn diese sind es, die mit Wissen und Willen dem Kinde ein Dasein und ein Leben gaben, mit dem sich unzertrennlich eine Nothlage verbindet, die nur durch fremde Hilfe gehoben werden kann, und die deshalb als Grund und Ursache des Rechtsanspruches, der auf dieser Nothlage beruht, anzusehen sind. Sind aber die Eltern Grund und Ursache dieses Rechtsanspruches, dann sind sie auch diejenigen, an welche sich derselbe zunächst und direct wendet, oder, was das Gleiche ist, die Eltern sind nach dem Naturrecht das erste und eigentliche Subject der Erziehungspflicht.

Und das war von jeher die Ueberzeugung des ganzen Menschengeschlechtes. Bei allen Völkern, wenn wir von ganz vereinzelten Erscheinungen absehen, die sich dem gewöhnlichsten Menschenverstande sofort als abnormale und unnatürliche zeigen, herrschte nur eine Stimme darüber, daß die Pflicht der Kindererziehung eine Elternpflicht sei. Ein klarer Beweis, daß man diesem Satze nicht widersprechen kann, ohne eine Anschauung bekämpfen zu müssen, zu der die allen gemeinschaftliche vernünftige Natur hinneigt, und die als eine spontane Frucht derselben gelten muss.

Den Eltern liegt also durch Anordnung der Natur die Verpflichtung ob, für die leibliche und mehr noch für die seelische Ausbildung ihres Kindes Sorge zu tragen, weil die Erziehung ihrem Inhalte nach diese zweifache Ausbildung umfasst, jedoch so, daß die seelische weit über die leibliche emporragt, und sie deshalb der hauptsächlichste Gegenstand der Erziehungspflicht ist. Denn die Ausbildung des Kindes muss mit dessen menschlicher Natur in Einklang stehen. Nicht durch den Leib aber, sondern durch die mit Vernunft und Freiheit begabte Seele ist das Kind in erster Linie ein Mensch, und unterscheidet es sich von jenen Wesen, denen außer dem vegetativ-animalischen Leben kein anderes eignet. Die Natur des Kindes fordert mithin eine Ausbildung, die vorherrschend das höhere geistige Leben desselben im Auge hat. Selbst der allgemeine Sprachgebrauch ist ein Beweis dafür, denn er belegt mit dem Namen „Erziehung" die körperliche Ausbildung, wie das Nähren, das Bergen, das Kleiden, kurz die ganze leibliche Pflege des Kindes entweder gar nicht oder gewiss nur nebenher.

Dazu kömmt, daß der Zweck der Erziehung nur die Heranbildung des Kindes zu einem menschenwürdigen Dasein und Leben, oder die Tüchtigmachung des Kindes zur Lösung seiner Lebensaufgabe sein kann. Gewiss wird aber dieser Zweck nicht dadurch erreicht, daß nur der Körper des Kindes zu voller Kraft entwickelt wird, sondern zuerst und am meisten dadurch, daß das seelisch-geistige Leben zu ungehinderter freier Thätigkeit befähigt wird. Liegt es ja auf der Hand, daß menschenwürdiges Dasein und Leben, weil es von der Hinwendung des Menschen auf das Wahre und Gute abhängt, nicht durch die Ausbildung des Leibes, sondern durch die Bildung der Seele bedingt ist; und daß die Tüchtigkeit des Menschen zur Lösung seiner Lebensaufgabe nicht in leiblichen, sondern in geistig-sittlichen Kräften gelegen ist.

Der Hauptsache nach also ist die Erziehungspflicht die Pflicht, durch Unterricht und Zucht auf die Entfaltung der Seele des Kindes so einzuwirken, dass dieses die Fähigkeit erlangt, durch selbsteigenen Gebrauch seiner Kräfte die ihm von seinem Schöpfer gegebene Bestimmung zu erreichen. Da nun aber der Pflicht das Recht zur Erfüllung derselben zur Seite steht, so muss zugestanden werden, dass die Eltern, wie sie durch das Naturgesetz gehalten sind, ihr Kind durch Unterricht und Zucht zu einem Leben, das seiner Bestimmung entspricht, heranzubilden, so auch durch das nämliche Gesetz das Recht dazu besitzen. Dem Kinde gegenüber nimmt dieses Recht den Charakter einer wahren Auctorität an, weil es demselben die Verpflichtung auferlegt, der Leitung der Eltern zu unterstehen, und den Eltern die Macht verleiht, durch Befehle und Strafen das Ziel der Erziehung wirksam anzustreben. Andern gegenüber aber bleibt es schlechthin ein Recht, aber ein eigentliches, unantastbares und erzwingbares Recht, ein Recht, das ohne Ungerechtigkeit nicht verletzt werden kann und gegen alle Angriffe durch den Schutz des Naturgesetzes gesichert ist.

Jedoch, wenngleich das Erziehungsrecht ein streng elterliches Recht ist, so hindert das nicht, dass die Eltern zur Ausübung desselben fremde Mitwirkung beiziehen, und andere mehr oder weniger an der Erziehungsgewalt theilnehmen lassen. Im Gegentheil, weil die Eltern, aus welchem Grunde auch immer, oft nicht in der Lage sind, der Erziehungspflicht, welche die Grundlage der elterlichen Gewalt ist, durch ihre eigene Thätigkeit gerecht zu werden, muss es ihnen freistehen, einen Ersatz in fremder Thätigkeit zu suchen, und wenigstens theilweise ihre Gewalt an andere zu übertragen. Diese Uebertragbarkeit der elterlichen Erziehungsgewalt muss festgehalten werden, wenn wir nicht zu der ungereimten Annahme genöthigt werden wollen, die göttliche Vorsehung habe in einer Angelegenheit von der allergrößten Bedeutung keine hinreichende Vorsorge getroffen. Besonders ist es aber der Unterricht, bei dem die Hilfsbedürftigkeit der Eltern am meisten zutage tritt. Wenn derselbe den Grad geistiger Ausbildung vermitteln soll, ohne den die Tüchtigkeit zu einem vernünftig-sittlichen Leben, das allein für ein menschenwürdiges gehalten werden kann, nur höchst unvollkommen vorhanden ist, dann darf er nicht auf eine nur beiläufige und gelegentliche Mittheilung hieher gehörender Kenntnisse beschränkt bleiben, sondern er muss planmäßig und systematisch darin zu

Werke gehen, er muſs wahre Lehrthätigkeit sein. Zu einer solchen Thätigkeit aber gebricht es den meisten Eltern an der erforderlichen Fähigkeit oder an der nothwendigen Zeit. Dadurch bewogen werden manche Eltern auf den Gedanken fallen, jemand andern, der nach ihrem Dafürhalten mit den nothwendigen wissenschaftlichen und sittlichen Eigenschaften versehen ist, an ihrer Stelle mit der Lehrthätigkeit zu betrauen.

Ziehen die Eltern den Mann ihrer Wahl in die Familie, und nehmen sie dessen Lehrthätigkeit nur als eine häusliche in Anspruch, so hat derselbe die Lehrgewalt nur innerhalb der Grenzen, welche das Familienhaupt bestimmt, und mit steter Abhängigkeit von diesem. Und deshalb kann sich zwischen demselben und dem Kinde, dessen Lehrer er wurde, kein streng gesellschaftliches Verhältnis bilden, das einen eigenen Namen trüge. Allein die größere Mehrzahl von Familien vermag keinen Hauslehrer zu halten. Sie müssen entweder auf einen Lehrer für ihre Kinder verzichten, oder sich vereinigen, um für dieselben einen gemeinschaftlichen Lehrer aufstellen zu können. Entschließen sie sich zu dem letztern, dann entsteht eine Gesellschaft, die zwar in der innigsten Verbindung mit der Familie steht, von dieser jedoch unterschieden ist, gleichsam eine neue Familie, deren Haupt der Lehrer und deren Glieder die demselben von den Eltern zum Unterrichte übergebenen Kinder sind. Der Lehrer tritt heraus aus der Familie, in deren Verband er, um durch Lehrthätigkeit am Erziehungswerke mitzuarbeiten, eingefügt war, und gewinnt in der Ausübung dieser an und für sich häuslichen Thätigkeit eine gewisse Selbständigkeit. Mit dem Aufhören der Abhängigkeit, in der er unter dem fortdauernden Einfluſs des Familienhauptes stand, kömmt er in den vollen Besitz der Lehrgewalt, und wird schlechthin Stellvertreter der Eltern. Und so bildet sich thatsächlich eine neue Gesellschaft, die man Schule heißt, und die aus Kindern besteht, welche vom Lehrer durch geeignete Mittel mit Auctorität zu einem festgesetzten gemeinsamen Ziele, nämlich zur Erlangung jener Kenntnisse, die zur Führung eines vernünftig-sittlichen Lebens unerläſslich sind, hinbewegt werden.

Diese Erörterungen machen vor allem den bedeutungsvollen Satz, daß die Schule für die Familie ist, unzweifelhaft gewiſs. Ist sie ja eine Veranstaltung, deren ausschließlicher Zweck ist, der Familie zur Erfüllung ihrer heiligsten Obliegenheit, das Kind zu einem

vernünftig-sittlichen Leben zu erziehen, behilflich zu sein, und darum ihrer Natur nach eine Hilfsanstalt für die Familie.

Läßt sich aber dieser Satz nicht bestreiten, dann können wir nicht leugnen, daß die Benützung der Schule der freien Entschließung der Familie anheimzustellen ist. Denn die Schule hat als Hilfsanstalt für die Familie deren Erziehungsrecht zu ihrer Voraussetzung, und kann darum dasselbe weder von sich abhängig machen, noch es durch innere Beschränkung wesentlich verändern. Beides müßten wir aber von der Schule aussagen, wenn es der Familie nicht frei stände, die Schule zu benützen oder nicht. Sie würde das Erziehungsrecht von sich abhängig machen, indem dessen Gebrauch an sie gebunden wäre. Sie würde es wesentlich verändern, weil sie die Familie der Macht entkleidete, die Erziehung, sei es ohne jede fremde Hilfe, sei es mit zwar fremder, aber in den häuslichen Kreis hineingezogener Hilfe zu besorgen. Ueberdies gehört es zur Natur der Schule, stellvertretend für die Familie in dem Geschäfte der Erziehung thätig zu sein. Hieße es aber nicht die ganze Natur des Rechtes verkennen, wenn wir für dessen Inhaber einen Zwang annehmen würden, dasselbe nur durch Stellvertretung ausüben zu können?

Noch weniger aber können wir leugnen, daß die Familie, falls sie zur Hilfe in der Erziehung einer Schule sich bedienen will, frei in der Wahl der Schule ist, der sie ihr Kind zu diesem Ende anvertrauen will. Diese Freiheit ist eine Forderung ihres Erziehungsrechtes, das offenbar illusorisch gemacht würde, wenn ihr die Wahl eines Erziehungsmittels, wie es die Schule ist, nicht unbehindert zustände. Sie ist zudem eine Forderung der Erziehungspflicht der Familie, die in hervorragender Weise in der Uebergabe des Kindes an eine Schule geübt wird, und die Freiheit verlangt, welche jeder besitzt, in der Erfüllung seiner Pflicht durch niemand gehindert, sondern einzig von der Stimme des Gewissens geleitet zu werden. Sie ist endlich eine Forderung des Rechtes auf elterliche Erziehung, mit dem das Kind ins Dasein tritt, das augenscheinlich verletzt wird, wenn nicht auch der Schule dadurch der Charakter elterlicher Erziehung aufgeprägt wird, daß sie nach dem freien Ermessen der Eltern gewählt wurde.

Die nämlichen Erörterungen stellen noch einen andern Satz von großer Wichtigkeit außer allen Zweifel, nämlich daß die Schule durch die Familie ist, so daß, welche Factoren auch immer bei

der Errichtung einer Schule thätig sein mögen, der Hauptfactor doch stets die Familie ist. Denn die eigentliche Form der Schule ist die Theilnahme an der Erziehungsgewalt der Familie. Diese Theilnahme aber stützt sich ausschließlich auf die Uebertragung von Seite der Familie. Folglich erlangt die Schule ihre vollendete Form durch die Familie, und ist in diesem Sinne durch sie. Man kann darum mit Grund behaupten, daß das Recht, Schulen zu errichten, als volles Recht nur in der Familie besteht, und außer der Familie nur als ein solches angetroffen werden kann, das sein Ziel ohne Hinzutreten eines Rechtsgebrauches von Seite der Familie nicht zu erreichen vermag.

Das sind Sätze, die in der Vergangenheit kaum irgend einen Widerspruch gefunden hätten. Die Neuzeit denkt anders darüber. Sie hatte die Entdeckung gemacht, daß unter den Rechten des Staates auch das Recht auf die Erziehung zu zählen sei, und zog daraus ihre Schlüsse für die Oberhoheit des Staates über die Schule. Untersuchen wir diese Entdeckung auf ihren Wert.

Natürlich haben wir bei dieser Untersuchung keinen Staat vor Augen, der auf atheistischer Grundlage aufgebaut, kein Gesetz kennt außer der eigenen Willkür, der einem unersättlichen Moloch gleich alles verschlingt, als unumschränkter Herr alles in Beschlag nimmt und an sich zieht, und vor dem alle Rechte keine weitere Geltung haben, als die ihnen zu geben ihm beliebt, mit einem Worte, der sich zum ausschließlichen Zwecke macht, dem die Bürger mit Gut und Blut, mit Leib und Seele zu leben und zu dienen haben; nicht dieses Hirngespinnst von Staat, sondern den wirklichen Staat haben wir vor Augen, den Staat nämlich, der der geschöpflichen Ordnung als Glied angehört, und in Gott den Urheber seines Wesens und der Rechte hat, die ihm zur Erreichung seines Zweckes nothwendig sind. Von diesem Staate wollen wir verstanden sein, wenn wir dem Staate das Erziehungsrecht bestreiten.

Gewiss ist es, daß Gott die Familie mit dem Erziehungsgeschäfte betraut, die Erziehungspflicht ihr auferlegt, und das Erziehungsrecht ihr verliehen hat; und mithin ist es gewiss, daß die Erziehung durch göttliche Anordnung unter der Auctorität der Familie steht. Folglich, schließen wir, kann die Erziehung nicht in den Kreis fallen, welcher der staatlichen Auctorität unterstellt ist. Denn es ist undenkbar, daß Gott für die gleiche Sache in der gleichen Ordnung zwei unterschiedene Auctoritäten einsetze.

müßte doch, in nothwendiger Folge davon, die eine Auctorität ein Hindernis für die andere sein und keine von beiden eine Entscheidung treffen können, die endgiltiger Natur wäre, und darum keine von beiden als wahre Auctorität sich bethätigen können.

Ferner, was zum innersten Sein und zur wesentlichen Form einer Gesellschaft gehört, das ist ihr eigenthümlich, und kann in einer andern, von ihr wesentlich verschiedenen Gesellschaft nicht angetroffen werden; denn die wesentliche Form ist sowohl das ein Ding in letzter Instanz constituierende Moment, als auch das es von jedem andern Dinge unterscheidende Merkmal, und deshalb etwas, was dem betreffenden Dinge zugleich nothwendig und ausschließlich zukömmt. Nun gehört aber das Erziehungsrecht zum innersten Sein und zur wesentlichen Form der Familie. Also ist es der Familie eigenthümlich, und kann in einer wesentlich verschiedenen Gesellschaft, wie es der Staat ist, nicht vorhanden sein.

Geben wir zur größeren Klarheit diesem Beweise eine andere Gestalt. Jede Gesellschaft, insbesondere aber diejenige, deren Urheber unmittelbar oder mittelbar der Schöpfer selbst ist, stützt sich auf ein Bedürfnis des Menschen, und ist ein auf dessen Abhilfe hingeordnetes Mittel. Wenn somit eine Gesellschaft, namentlich von Gott selbst im Hinblick auf ein bestimmtes Bedürfnis des Menschen gegründet, und mit den Rechten ausgerüstet ist, durch die sie ein thatsächliches Mittel zur Abhilfe jenes Bedürfnisses wird, so haben wir diese Rechte nur in ihr zu suchen, und müssen es als eine Usurpation ansehen, wenn eine andere Gesellschaft die gleichen Rechte sich beilegt. Nun ist aber die Familie eine von Gott selbst angeordnete Gesellschaft, um der Erziehungsbedürftigkeit des Kindes abzuhelfen.

Man wird uns sagen, daß diese und ähnliche Beweise nur so lange als stichhaltige gelten können, als man die Familie nur in sich, nicht aber auch zugleich im Staate, und als einen Theil des Staates betrachtet. Wir glauben, daß eine oberflächliche Prüfung der vorgebrachten Beweise genügt, um die Grundlosigkeit dieser Einrede klar zu legen. Jedoch gehen wir gründlicherer Widerlegung halber näher darauf ein.

Die Familie ist früher als der Staat. Sie ist vor ihm und unabhängig von ihm ein in sich abgeschlossener gesellschaftlicher Organismus mit einem ihm eigenthümlichen Leben. Sie ist aber darum noch nicht auch ein sich selbst zu allem genügender Orga-

nismus. Im Gegentheil hat sie Bedürfnisse, zu deren Befriedigung es kein wirksames Mittel gibt, als die Eingliederung in einen universelleren und insofern höheren Organismus, den Staat, dessen Naturzweck nach Aristoteles der ist, die Familien und Stammesgenossenschaften zur Erzielung menschenwürdiger und vollendeter Lebenswohlfahrt in dem zu ergänzen, wozu sie in ihrer Vereinzelung unzureichend wären. Allerdings kommen durch diese Eingliederung zu der Familie äußere Beziehungen hinzu, die nicht ohne jede Rückwirkung auf deren Inneres bleiben, allein ihr Wesen und die ganze innere Gestaltung, welche sie vom Urheber der Natur empfieng, ändert jene nicht, sie fährt vielmehr fort zu bleiben, was sie war, ein vollkommener gesellschaftlicher Organismus, der mit eigenen Kräften ausgestattet selbständig an der Verwirklichung des ihm vorgezeichneten Zieles arbeitet. Die Familie mag somit ob ihrer Zugehörigkeit zum staatlichen Gesellschaftskörper und der Theilnahme an dem Leben desselben immerhin manche äußere Beschränkungen ihres Eigenrechtes hinnehmen müssen, dessen Substanz bleibt davon unberührt. Organisch verwachsen mit der Familie, wie es ist, geht es mit dieser in den Verband des Staates, und geht ebenso wenig in den Staat auf, als die Familie selbst. Weil also das Erziehungsrecht wesentlich in dem Eigenrechte der Familie einbegriffen ist, ist die Familie auch im Staate die Inhaberin des Erziehungsrechtes, und darum dessen ausschließliche Besitzerin.

Uebrigens beweist die Natur selbst des Erziehungsrechtes, daß es nicht zum Umfange der staatlichen Rechte gehören kann. Denn, wie sich aus dem Zwecke des Staates, der die zeitliche Wohlfahrt der Gemeinschaft als solcher, und somit nicht die Einzelwohlfahrt, sondern die Gemeinwohlfahrt ist, mit Evidenz ergibt, vermag ein Recht, das seinem Begriffe nach sich unmittelbar auf das Einzelwohl eines Menschen bezieht, an und für sich in den Umfang der staatlichen Rechte nicht einbezogen zu werden. Ein solches Recht ist aber offenbar das Erziehungsrecht, das von Gott nur zu dem Ende verliehen wurde, damit dem Einzelnen die Hilfe werde, die er selbst sich nicht zu leisten vermag, und ohne die er zum Elend verurtheilt wäre.

Hören wir jetzt noch die Gründe, mit denen die Vertheidiger des staatlichen Erziehungsrechtes ihre Ansicht plausibel zu machen suchen. Da dieselben meist offen oder versteckt zwei Principien enthalten, mit denen sie stehen und fallen, halten wir es für

angezeigt, vorerst diese Principien einer kurzen Prüfung zu unterziehen.

Das erste Princip besagt, dass alles, was im Interesse des Staates liegt, und eine nothwendige Rückwirkung auf dasselbe ausübt, auch in den Bereich seines Rechtes und seiner Thätigkeit fällt. Wir staunen, dass es Menschen geben kann, welche diesem Satze die Würde eines Princips zuzuerkennen sich nicht scheuen. Muss man doch auf den ersten Blick sehen, dass man das Interesse nicht zu einem genügenden Rechtstitel stempeln kann, ohne dass die ganze Rechtsordnung ins Wanken geräth und der offenbarsten Ungerechtigkeit das Mittel geboten wird, sich zu legitimieren. Treffend antwortete der Bischof von Rottenburg im Jahre 1853 dem württembergischen Ministerium, das sich für das Recht des Staates, die Bildung des Klerus zu beeinflussen, auf das Interesse, das der Staat daran habe, berufen hatte, indem er auf die Folgerungen hinwies, die bei Zulassung solcher Begründung als rechtmäßig anzuerkennen seien: ‚Daraus, sagt er, dass jemand bei der Ausübung eines fremden Rechtes irgendwie ein Interesse hat, folgt nimmermehr, dass er nun dieses fremde Recht dem Berechtigten nehmen und selbst an sich ziehen, oder auch nur den Berechtigten an der freien Ausübung seines Rechtes irgendwie behindern oder eine Betheiligung dabei in Anspruch nehmen darf. Die Kirche hat ein großes Interesse dabei, was für Männer als weltliche Beamte angestellt werden; wollte sie daraus ein Recht zur Mitwirkung ableiten, würde sie nicht ohne Bedenken zurückgewiesen werden? Das Volk hat ein großes Interesse, was für Beamte es bekommt; folgt daraus, dass das ausschließliche Recht des Souveräns auf Anstellung der Beamten ganz oder theilweise auf das Volk zu übertragen sei? Der Staat hat das größte Interesse daran, dass die Eltern ihr Vermögen gut verwalten; folgt daraus, dass die Ausübung der väterlichen und häuslichen Gewalt und die Vermögensverwaltung der Privaten ganz oder theilweise vom Staate darf in die Hände genommen werden? Gewiss nicht, wenn man nicht durch den entsetzlichsten Staatsabsolutismus geraden Weges zum absoluten Staatscommunismus fortschreiten will‘.

Diese letzte Bemerkung des kirchlichen Würdenträgers findet auch auf das zweite Princip Anwendung, das bei den Vertheidigern des staatlichen Erziehungsrechtes eine nicht geringe Rolle spielt: dem staatlichen Rechte unterstehe nämlich alles, was für den Staat

ein nothwendiges Bedürfnis ist. Einige Beispiele werden es zeigen. Gewiſs ist die Religion ein nothwendiges Bedürfnis für den Staat. Folglich, so haben wir nach jenem Princip zu schließen, fällt die Religion in den Machtkreis des Staates, und es ist Sache des Staates, den Cultus zu ordnen, dessen Diener zu bestimmen, und das religiöse Leben zu leiten. Ebenso gehört die Familie zu den nothwendigen Bedürfnissen des Staates. Also ist sie von ihrer Wurzel an der Auctorität des Staates untergeordnet; ihre Gründung, ihr Sein und ihr Leben hat durch staatliche Thätigkeit geregelt zu werden. Ein höchst wichtiges Bedürfnis für den Staat ist ferner die Gesundheit und Körperkraft seiner Angehörigen. Was also immer mit ihr inbezug steht, das unterliegt der auctoritativen Bestimmung des Staates. Auch läſst es sich nicht leugnen, daß die Wohlfahrt des Staates hauptsächlich von der guten Administration der zeitlichen Güter abhängt. Folglich ist diese nach ihrem ganzen Umfange eine staatliche Angelegenheit. Sehen wir vielmehr das Princip in sich etwas näher an.

Wir haben zwei Arten von Bedürfnissen des Staates zu unterscheiden, je nachdem sie entweder dessen Sein vorausgehen, oder auf dasselbe folgen und es begleiten. Was zu den Bedürfnissen der ersten Art gehört, das kann direct und an und für sich dem staatlichen Rechte nicht unterstellt sein, weil es vom Staate nicht zu setzen ist, sondern von ihm vorausgesetzt wird, und mithin an eine Rechtssphäre gebunden ist, die, wenn nicht der Zeit nach, gewiſs der Natur nach früher ist, als die staatliche. Aber auch das, was sich auf die Bedürfnisse der zweiten Art bezieht, können wir nicht ohne weiteres der Rechtsthätigkeit des Staates als Gegenstand zuweisen, sondern es ist uns das nur unter der Bedingung gestattet, daß einerseits die Natur keine anderweitigen Vorkehrungen zur Abstellung des Bedürfnisses, um das es sich handelt, getroffen hat, und andererseits solche Vorkehrungen thatsächlich zur Erreichung des Staatszweckes nothwendig sind. Es liegt also am Tage, daß jenes Princip für sich allein zur Aufstellung und Bestimmung von Staatsrechten untauglich ist.

Und nun kommen wir zu den Gründen selbst, mit denen unsere Gegner kämpfen. Unter den Gegnern, die wirklich ernst zu nehmen sind, nimmt Trendelenburg einen hervorragenden Platz ein. In seinem Naturrecht S. 474 ff. sucht er in folgender Weise das staatliche Erziehungsrecht zu begründen: ‚Wenn der Staat in der

umfassenden Bedeutung seines Wesens gedacht, das Volk als einen Menschen im großen darstellen soll, und wenn dieser Mensch im großen dadurch bedingt ist, daß das Volk wie natürlich, so auch geistig sich aus sich fort und fort erzeuge und ergänze, ferner daß gemeinsame sittliche Vorstellungen den Willen aller bestimmen, und wenn diese Einheit des Geistes wesentlich davon abhängt, daß dazu die Jugend unterwiesen und gewöhnt werde, so liegt es im Begriffe des Staates, Erzieher zu sein'.

Wenn man in einem ganz wahren Sinne sagen kann, daß aus gesellschaftlicher Organisation eine Vielheit von Einzelpersonen als eine erweiterte persönliche Einheit, als eine Gesammtperson mit Rechten und Pflichten und eigenthümlicher Thätigkeit hervorgeht, so kann an und für sich nichts dagegen eingewandt werden, daß Trendelenburg den Staat als Menschen im großen bezeichnet; aber in einer Frage, wie es unsere gegenwärtige ist, kann diese Bezeichnung nur misſbilligt werden.

Denn wo es sich um die Feststellung eines Rechtes des Staates handelt, bedarf es eines scharf fixierten Begriffes vom Staate, und ist wenig oder gar nichts mit jenem unbestimmten und verschwommenen Begriffe gedient, der einzig durch analogische Benennungen vermittelt wird. Außerdem ist es eine Vorschrift der Logik, daß die Analogie, die diesen zugrunde liegt, nicht zum Princip einer Argumentation erhoben werden darf, es sei denn daß der Nachweis geliefert werde, man habe die Grenzen, innerhalb deren sie Giltigkeit hat, eingehalten. Diese Vorschrift aber wird von Trendelenburg nicht beobachtet. Ohne sich um einen Beweis zu kümmern, nimmt er an, daß die Analogie des Staates mit einem Menschen, welche die Grundlage seiner Argumentation bildet, sich auch auf die Fortpflanzung erstrecke, so daß der Staat, als Mensch im großen, sich natürlich und geistig, ähnlich wie der Mensch im kleinen, aus sich fortzupflanzen habe, und somit das Erziehungsrecht besitze. Nur das Erziehungsrecht? möchten wir fragen; warum denn nicht auch gleich das Zeugungsrecht, so daß die Erzeugung nicht weniger, als die Erziehung mit den Socialisten als eine Sache anzusehen ist, die unter der Auctorität und der Controle des Staates steht?

Doch wir wollen auf diese Erwiderung nicht viel Gewicht legen. Wir haben eine Antwort, die nach unserem Dafürhalten die innere Schwäche der Argumentation Trendelenburgs offen vor

Augen legt. Es ist gewiss, daß die gesellschaftbildende Macht, welche mit der socialen Menschennatur gegeben ist, nicht sofort und unmittelbar den Staat erzeugt, sondern daß sie anhebend von der Familie und durch verschiedene sociale Bildungen voranschreitend allmählig zu der Organisation aufsteigt, die den Staat ausmacht. Die nothwendige Folge davon ist, daß die Bestandtheile des letztern zunächst Familien sind und andere gesellschaftliche Gliederungen, die unter mehrfacher Mitwirkung des freien Willens auf dem Boden und nach den Gesetzen der socialen Natur erwachsen, nicht aber eine unorganisierte Masse von Individuen. Unmöglich aber kann der Staat aus gesellschaftlich organisierten Bestandtheilen zusammengesetzt sein, ohne daß diese die Träger eines ihnen eigenthümlichen Rechtslebens sind, das sie mit sich in den Staat bringen und als Eigenbesitz im Staate bewahren. Der Staat umfasst also wohl als allgemeinster Gesellschaftsorganismus, zu dem in der rein natürlichen Ordnung die gesellschaftbildende Kraft der socialen Natur aufsteigt, alle übrigen Gesellschaftsorganismen, aber er umfasst sie mit der Aussteuer von Freiheit und Rechten, die Gott ihnen verlieh; und darum ist er nicht in dem Sinne allgemeinster Organismus, daß er alle übrigen gesellschaftlichen Organismen in sich absorbiert, und deren Rechte und alle Rechtsthätigkeit in sich concentriert. Würde man darüber anderer Ansicht sein, so könnte man sich der Nothwendigkeit nicht erwehren, den Staatsabsolutismus mit all seinen gräulichen Consequenzen in irgend einer seiner Formen zu umfangen. Hat Trendelenburg das wohl überlegt? Wir erlauben uns daran zu zweifeln. Denn sonst hätte er einestheils Bedenken tragen müssen, ein ureigenes Recht der Familie für ein Staatsrecht zu erklären, anderntheils aber sehen müssen, daß für die physische und geistige Fortpflanzung des Staates hinreichend dadurch gesorgt ist, daß die Familien dessen organische Theile sind. Mit anderen Worten, die Argumentation Trendelenburgs, in wiefern sie sich auf die Nothwendigkeit der natürlichen und geistigen Fortpflanzung des Volkes stützt, kann nur dann aufrecht erhalten werden, wenn man dem Staatsabsolutismus Thür und Thor öffnet.

Aber noch auf eine andere Nothwendigkeit weist Trendelenburg zur Begründung seiner Argumentation hin, auf die Nothwendigkeit nämlich, daß gemeinsame sittliche Vorstellungen den Willen aller bestimmen, und ein einheitlicher Geist alle beseele. Wir sind überzeugt, daß Trendelenburg in nicht geringe Verlegen-

heit gerathen würde, wenn er den Umfang der sittlichen Vorstellungen, die allen gemeinsam sein müssen, und die Grenze, bis zu der sich die Einerleiheit des alle beseelenden Geistes erstrecken muss, zu bestimmen, und die Mittel anzugeben hätte, durch die der Staat jene Gemeinsamkeit und diese Einerleiheit mit Sicherheit zustande bringen kann, ohne dabei hauptsächlich auf die Eltern angewiesen zu sein. Allein lassen wir das. Wir geben ihm bereitwillig zu, daß dem Staate Sittlichkeit und eine gewisse einheitliche Gesinnung seiner Bürger dringend noththut. Ist der Staat ja, weil in der socialen Menschennatur wurzelnd, ein sittlicher Organismus, für den Sittlichkeit und Zusammenwirken seiner organischen Theile zur Erreichung seines eigenthümlichen Zweckes eine wahre Lebensbedingung ist. Alle stimmen deshalb darin überein, daß die öffentliche Sittlichkeit und die nach außen sich kundgebenden Gesinnungen, sofern dieselben den rechtmäßigen organischen Bestand des Staates berühren, dessen Auctorität unterliegen. Aber muss darum der Staat die Quelle sein, aus der jene Sittlichkeit und jene Gesinnung zu fließen haben? Man achte doch nur darauf, daß diese Güter in erster Linie persönlicher und privater Natur sind, und das Privatwohl der einzelnen angehen, daß sie zudem den moralischen Voraussetzungen des Staates angehören, und man wird über die Antwort nicht in Zweifel sein können. Nämlich nicht der Staat, sondern die Familie ist ihre Quelle. Durch das Recht der Erziehung, das dieser von Gott übertragen wurde, hat Gott als Urheber der Natur Vorsorge dafür getroffen, daß sie dem Staate nicht abgehen.

Kaum brauchen wir zu bemerken, daß wir damit durchaus nicht leugnen, der Staat könne und müsse zum Bestande, zur Erhaltung und Vervollkommnung der Sittlichkeit und Gesinnung, der er in seinen Bürgern bedarf, durch seinen Schutz und seine Nachhilfe mitwirken; was wir leugnen, ist nur dieses, es liege im Bereiche der staatlichen Macht und Auctorität, für jene Güter durch Erziehung thätig zu sein. Nur einen Fall gibt es, in dem der Staat das Recht und die Pflicht hat, an Stelle der Familie die Erziehung in die Hand zu nehmen: wenn nämlich die Familienerziehung notorisch ein Ziel verfolgt, das sich den gesagten Gütern als feindselig erweist. Wenn Familien das Wort, das wir in der Dortmunder Arbeiterzeitung lasen: ‚Das ist des Socialdemokraten erste Pflicht, ein Geschlecht heranzuziehen, das frei ist von

all den veralteten Anschauungen, die die Lebenden erst nach qualvollem Ringen und Kämpfen haben ablegen können . ., den Kindern des überzeugten Socialisten müssen gewissermaßen mit der Muttermilch die hehren Gedanken . . des Socialismus eingeflößt werden'; wenn, sagen wir, Familien dieses Wort zu dem ihrigen machen, wenn sie mit Dr. Schramm in der vom Verein für Reform der Schule in Berlin preisgekrönten Schrift ‚Pädagogische Zeit- und Streitfragen' dafür halten würden, ‚das Ziel wahrer Bildung sei in die allmählige Befreiung von der Auctorität zu verlegen, und die Erziehung müsse deshalb reformatorisch, theilweise sogar revolutionär sein'; kurz wenn sie auf atheistischer Grundlage ihre Kinder zu Feinden der Religion und Gegnern aller Principien, auf denen jede sociale Ordnung beruht, heranbilden würden, dann hat der Staat nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht zum Einschreiten, dann kann und muss er für die Erziehung Obsorge treffen. Aber dieses Recht und diese Pflicht sind nicht ein Ausfluß des Erziehungsrechtes, das dem Staate zustände, und der Erziehungspflicht, durch die er gebunden wäre, sondern sie sind nur, um mich eines technischen Ausdrucks zu bedienen, besondere Fälle des Rechtes, das dem Staate innewohnt, seine Grundlagen gegen jeden Angriff sicher zu stellen, und der Pflicht, die ihm obliegt, den Rechten seiner Glieder, und somit auch dem Rechte der Kinder auf Erziehung Schutz zu gewähren.

Eine weitere Bemerkung, durch die Trendelenburg die Beweiskraft seiner Argumentation zu heben bemüht ist, könnten wir nach dem Gesagten unterdrücken; allein weil vielleicht manche geneigt sein könnten, ihr einiges Gewicht beizulegen, möge auch sie hier ihren Platz finden. ‚Es wäre ein Widerspruch', schreibt er, ‚wenn der Staat in den Bürgern die Gesinnung voraussetzte, welche dem sittlichen Geiste seiner Gesetze entspricht, und wo sie mangelt und der Mangel sich in Handlungen kundgibt, den Mangel strafte, aber er selbst für die Einsaat und Pflege dieser Gesinnung nichts thäte oder thun dürfte. Vielmehr wird es der Natur der Sache gemäß sein, daß der Staat seines Theils für die Erziehung der Jugend sorge, um so wenig als möglich die Erwachsenen zu strafen. Es widerspricht sich, daß der Staat kein Erzieher der Jugend sein dürfe, aber Büttel der Erwachsenen sein müsse'.

Wir gestehen, keinen Widerspruch darin zu finden, daß der Staat nicht die Quelle der Sittlichkeit und der seinen Bürgern

nothwendigen Gesinnung sein, und doch das Recht und die Pflicht haben soll, den in Handlungen hervortretenden Mangel derselben, oder, was das Gleiche ist, die äußere gesetzwidrige That zu strafen. Höchstens könnte dann von einem Widerspruch die Rede sein, wenn er, was aber nicht der Fall ist, die einzige Quelle wäre, woher jene Güter bezogen werden könnten oder müssten. Außerdem ist es gar nicht wahr, daß die Behauptung, der Staat sei nicht der Erzieher der Jugend, mit der Behauptung zusammenfällt, derselbe dürfe für die Einsaat und Pflege der richtigen Gesinnung nichts thun, und dürfe für die Erziehung der Jugend nicht sorgen. Thut denn der Staat nichts für die Erziehung der Jugend, wenn er sowohl die elterliche Auctorität als das Recht des Kindes mit seinem Schutz umgibt, wenn er den Eltern Erziehungsmittel darbietet, und ihre Bemühungen unterstützt? Und alles das kann er thun, ja muss er sogar theilweise thun, wenngleich er nicht Erzieher der Jugend ist. Wie soll es sich also widersprechen, daß der Staat, ohne den Unmündigen gegenüber das Erziehungsrecht zu besitzen, dennoch das Strafrecht gegen die Mündigen habe und ausübe?

Von der Ansicht Trendelenburgs unterscheidet sich nur wenig die Ansicht des Dr. Stahl, der in seiner Philosophie des Rechts (Band 2. S. 492) das Erziehungsrecht von der einen Seite der Familie, von der andern Seite dem Staate zuschreibt. ‚Erziehung und Unterricht der Kinder zu bestimmen ist das Recht des Vaters, ist der Kern der väterlichen Gewalt. Dieses Recht kann der Staat nicht entziehen und an sich reißen. Allein der Staat hat auch seinerseits Beruf und Recht, Erziehung und Unterricht zu leiten. Dem Vater liegt die Erziehung und Bildung seines Kindes ob, aber dem Staate liegt es ob, der Nation reine Sitte zu sichern, und höhere Bildung zu gewinnen. So sind Erziehung und Unterricht Ausfluss der väterlichen Gewalt, und Ausfluss der Staatsgewalt, beides, jenes für die individuelle Erziehung, dieses für die Nationalerziehung‘.

Vergebens forschen wir bei Dr. Stahl nach einem, wenn auch nur kurzem Beweise für die Behauptung, daß neben dem Vater auch der Staat seinerseits den Beruf und das Recht zur Leitung der Erziehung und des Unterrichtes habe. Und doch hätte es um so mehr eines schlagenden Beweises bedurft, je schwieriger es ist, das Erziehungsrecht in zwei so sehr verschiedenen Trägern

zu denken. Zwar sucht Dr. Stahl dieser Schwierigkeit dadurch zu begegnen, daß er eine zweifache Erziehung unterscheidet, die individuelle, die er dem Vater zuschreibt, und die Nationalerziehung, die er dem Staate beilegt, allein wir sehen uns außer Stand, in dieser Unterscheidung eine wirkliche Lösung zu entdecken.

In der That, den Unterschied zwischen der einen und der andern Erziehung vermögen wir uns kaum anders zu denken, als daß die Nationalerziehung sich die Befähigung des Kindes zum bürgerlichen Leben in dem Staate, welchem es durch die Geburt angehört, zur Aufgabe stellt, während der Zweck der individuellen Erziehung die Befähigung des Kindes zur Erfüllung des Lebensberufes ist, der dem Menschen als solchem geworden. Aber läßt sich denn in dem gleichen Individuum der Mensch vom Bürger trennen, so daß jener vom Vater, dieser aber vom Staate herangebildet zu werden hat? Wird denn die Befähigung, ein guter Bürger zu sein, durch andere Mittel erworben, als die Befähigung, ein guter Mensch zu sein? Wir glauben es nicht. Allerdings kann ein nicht guter Mensch ein leidlich guter Bürger sein, weil es Motive zur Einhaltung der staatlichen Rechtsordnung geben kann, die von innerer Sittlichkeit unabhängig sind, aber der wahrhaft gute Mensch kann nie ein schlechter Bürger sein, sondern ist stets und nothwendig ein guter Bürger, weil die innere Gutheit die Thätigkeit des Menschen unter dem Einflusse des Rechtes und der Pflicht festhält, und nicht durch wandelbares Interesse, sondern durch das unwandelbare Gewissen zur Beobachtung jener Rechtsordnung anhält, welche die Form der bürgerlichen Gesellschaft ist. Wenn aber das Kind durch die gleichen Mittel, die es befähigen, ein guter Mensch zu sein, zugleich und nothwendig befähigt wird, ein guter Bürger zu sein, wie kann man dann die individuelle Erziehung zwar als ein Familienrecht proclamieren, die Nationalerziehung aber für ein Staatsrecht ausgeben? Es ist überdies unleugbar, daß den Eltern das Erziehungsrecht schlechthin zukömmt. Das heißt aber mit anderen Worten, den Eltern steht das Recht zu, ihr Kind zu einem selbständigen Leben für jeden Kreis, in dem sich dessen Leben naturgemäß zu bewegen hat, zu erziehen und heranzubilden. Mit welchem Rechte also nimmt der Staat die Erziehung des Kindes für das bürgerliche Leben für sich in Beschlag? Und wenn wir dabei inbetracht ziehen, daß diese Erziehung ohne einen steten und tiefen Eingriff in die sogenannte

individuelle Erziehung gar nicht denkbar ist, dann verstehen wir nicht, wie man dem Staate das Recht auf sie zusprechen kann, ohne anzuerkennen, daß er das Recht des Vaters an sich reißen könne.

Und dennoch, wird man uns vielleicht entgegnen, können wir der Ansicht Dr. Stahls unsere Beistimmung nicht ganz versagen, indem die Nationalerziehung, in wiefern sie nur die Einflößung des Nationalgeistes bedeutet, offenbar nur ein Recht des Staates als des Trägers dieses Geistes sein kann. Was von vielen andern Einreden gilt, das gilt in vorzüglicher Weise von der angeführten. Sobald man den Worten ihren richtigen Sinn gibt, erscheinen sie als nichtige.

Was ist denn der Nationalgeist? Den einen der Parteigeist, der zufällig Oberwasser bekommen hat. Den andern der Zeitgeist, der sich als öffentliche Meinung geberdet, und meist, anstatt in Harmonie mit dem Geiste zu leben, der über der Zeit steht und alle Zeit beherrschen sollte, vielmehr in Feindschaft mit ihm liegt. Fast allen aber, die sich jener Einrede bedienen, ist er der Geist, der die jeweilige staatliche Gesellschaft in ihrem öffentlichen Leben, ihren Einrichtungen und Gesetzen beseelt und bestimmt, besonders wenn dieser Geist ihr selbsteigener ist. Nach dieser Auffassung des Nationalgeistes würde die obige Einrede lauten: Der Staat hat das Recht, den werdenden Bürger so zu erziehen und zu schulen, daß er, wie der französische Eklektiker Cousin einst sagte, ‚dereinst in Harmonie mit ihm lebe, seine Instincte theile, ihm in allen Laufbahnen mit Nutzen für die andern und im Frieden mit sich selbst diene‘.

Aber dieser Geist, der nur mißbräuchlich Nationalgeist genannt wird, und höchstens Staatsgeist heißen kann, steht entweder mit der wahren sittlichen Ordnung in Einklang, oder tritt ihr feindlich gegenüber. Ist das erstere der Fall, dann wird er dem werdenden Bürger durch die Familienerziehung eingeflößt, und bedarf der Erziehung und Schulung durch den Staat nicht. Tritt aber das letztere ein, dann kann es überhaupt kein Recht geben, diesen Geist auf andere zu übertragen, sondern es besteht vielmehr allseitig die strenge Verpflichtung, ihm entgegen zu wirken, und ihn mit allen erlaubten Mitteln aus der staatlichen Gesellschaft zu verdrängen. Von einer Einflößung des Nationalgeistes in dem bezeichneten Sinne durch Staatserziehung kann keine Rede sein.

Wenden wir uns jetzt zum Nationalgeist im wahren Sinne des Wortes, und untersuchen wir, ob wenigstens er einen Titel für

das Erziehungsrecht des Staates abgeben kann. Wie jeder Einzelmensch nicht nur einen Geist hat, durch den er Mensch ist, sondern auch einen eigenthümlichen Geist, der, wie man zu sprechen pflegt, sein Wesen und seinen Charakter ausmacht, so hat auch jedes Volk nicht nur einen Geist, ohne den es überhaupt kein Volk sein würde, sondern auch einen ihm eigenthümlichen Geist, durch den es seine Individualität und unterscheidende Bestimmtheit hat. Derselbe bildet sich mit dem Volke aus, und ist das Resultat vieler, theils geschichtlicher, theils und zwar hauptsächlich natürlicher Factoren, wie der Bluts- und Stammesverwandtschaft, der Gemeinsamkeit des Landes, der Sprache, der Lebensverhältnisse, und anderer Anziehungs- und Assimilierungskräfte in der sittlichen Menschennatur. Das nun ist der Geist, der im strengen Sinne des Wortes Nationalgeist geheißen wird. Einmal ausgebildet lebt er im Volke fort, und verwächst derart mit dessen Leben, daß selbst die bedeutendsten Veränderungen in den staatlichen Verhältnissen oft auf Jahrhunderte hin ihn kaum zu berühren scheinen. Dieser Begriff des Nationalgeistes im strengen Sinne des Wortes reicht hin, um einzusehen, daß er eine besondere Erziehung nicht vonnöthen hat, sondern von selbst durch die väterliche Erziehung mitgetheilt wird. Und ein Irrthum wäre es, wenn man die Staatsgewalt für die Trägerin und das Princip des Nationalgeistes halten würde. Nicht sie ist es, sondern das Volk; und nicht sie, sondern das Volk pflanzt denselben fort, wie es sich selbst fortpflanzt, nämlich durch die Familie, die als lebendiger organischer Theil an dem Geiste und Leben des Ganzen theilnimmt.

Oft wird der Nationalgeist in einem weiteren Sinne aufgefaßt, und darunter die loyale und patriotische Gesinnung in den Bürgern des Staates verstanden; allein auch bei dieser Auffassung vermag er das Erziehungsrecht des Staates nicht zu begründen. Was die Loyalität betrifft, so bezeichnen wir durch diesen Namen den gesetzlichen Sinn und das ausgeprägte Pflichtbewußtsein gegen den Staat; kömmt noch eine warme und starke Liebe zum Vaterlande in der weitesten und vollsten Bedeutung des Wortes dazu, so haben wir die Socialtugend des Patriotismus. Nun bemerkten wir aber schon, daß die elterliche Erziehung, sofern sie diesen Namen verdient, dem Kinde nothwendig gesetzlichen Sinn und ausgesprochenes Pflichtbewußtsein gegen die Gesellschaft und den Staat einflößt. Können wir nicht das Gleiche auch vom Patriotismus

sagen, daß nämlich auch er ohne jede Dazwischenkunft des Staates durch die Erziehung von den Eltern auf das Kind übergehe? Indes bezüglich des Patriotismus haben wir den Hauptumstand nicht zu übersehen, daß nämlich die Liebe zum Vaterlande sich spontan aus der Liebe zu den Eltern und dem Vaterhause entwickelt, und nicht so sehr eine Frucht der Erziehung, als der Natur ist. Hat man aber eine reichere Entfaltung derselben im Auge, so hat bei ihr nicht weniger, als bei jeder andern Liebe das Wort seine Geltung: Die Liebe kann nicht eingetrichtert, sondern muss verdient werden. Und deshalb kann und muss auch der Staat dazu beitragen, indem er die staatlichen Angelegenheiten in einer Weise verwaltet, welche Dankbarkeit zu wecken imstande ist, und den Bürgern gegenüber ein Verhalten beobachtet, das geeignet ist, Gemüth und Herz derselben zur Unterstützung des natürlichen Pflichtgefühles anzuregen. Dadurch wird er den Patriotismus in den Erwachsenen fördern, und dieser von ihnen sich naturgemäß auf die werdende Generation vererben.

Eine andere Grundlage, als Trendelenburg und Stahl, gibt Jürgen Bona Meyer (Deutsche Zeit- und Streitfragen II 19) für das Erziehungsrecht des Staates an. Er leitet es von einer Uebertragung des Volkes an den Staat ab. ‚Das Volk selbst', schreibt er, ‚überträgt dem Staate das Recht, und legt ihm die Pflicht auf, das Gesammtinteresse der Volksbildung und Volkswohlfahrt nach allen Richtungen hin mit den Gesammtmitteln des Staates zu fördern. So kömmt denn naturgemäß auch der Staatsregierung in Einklang mit der Volksregierung das unbedingte Recht zu, das jeweilige Maß dieser pflichtgemäßen Förderung zu bestimmen'.

Wir enthalten uns eines nähern Eingehens auf die sonderbare Theorie, die in diese Ansicht verwoben ist; und gestatten uns nur die Frage, woher denn dem Volke die Macht komme, das Erziehungsrecht, und noch dazu in unbedingter Weise an den Staat zu übertragen? Das Erziehungsrecht ist kein Volksrecht, dessen sich das Volk zugunsten des Staates entäußern könnte, sondern es ist ein Familienrecht, über das das Volk ein Dispositionsrecht weder besitzt noch besitzen kann.

Kehren wir nach dieser nothwendigen Abschweifung zu dem Satze zurück, daß der Urheber der Natur nicht den Staat, sondern das Haupt der Familie mit der Erziehung betraut und deshalb zum Inhaber des Erziehungsrechtes gemacht hat. Mit diesem Satze

ist durch streng logische Consequenz die Antwort verbunden, die im allgemeinen auf die Frage nach dem Verhältnis des Staates zur Schule vom Standpunkt des Naturrechtes zu geben ist. Sie lautet: Dem Staate kann kein Recht auf die Schule zugestanden werden, dessen nothwendige Voraussetzung das Erziehungsrecht bildet. Nur jene Rechte sind als wahre Staatsrechte anzusehen, die in nothwendiger Beziehung zur Lösung der der staatlichen Auctorität in anbetracht ihres Zweckes gestellten Aufgabe stehen, nämlich in erster Linie der Aufgabe, das Recht zu schützen, und wirksam die natürliche Rechtsordnung nebst ihren nähern positiven Bestimmungen aufrecht zu erhalten, und in zweiter Linie der Aufgabe, den Bürgern öffentliche Hilfsmittel, die sich diese entweder gar nicht, oder doch nur schwer selbst zu leisten vermögen, zur Benützung darzubieten. Erklären wir diese Antwort, so viel es der Zweck unserer Abhandlung erfordert, mehr im einzelnen.

Vor allem besitzt der Staat kein Zwangsrecht bezüglich der Schule, das heißt, er hat weder das directe noch das indirecte Recht, die Eltern zu zwingen, ihr Kind in eine Schule zu schicken. Wir dürfen uns beim Beweise dieser Behauptung auf das indirecte Recht beschränken, weil offenbar das directe Recht zum Schulzwang an das Erziehungsrecht geknüpft ist, das nicht ein Staatsrecht, sondern ein natürliches Recht der Eltern ist. Ein indirectes Recht, um gleich zur Sache zu kommen, kann dem Staate nur daraus erwachsen, daß eine gewisse Bildung schlechthin nothwendig ist, sei es damit das Kind in der Lage sei, sein Privatwohl wirken zu können, sei es damit das Gemeindewohl sicher gestellt werde. Nun ist es aber klar, daß zugestanden, es gebe eine Bildung, die unter einer dieser beiden Rücksichten oder auch unter beiden für nothwendig erachtet werden muss, daraus doch mit nichten ein Recht des Staates zum Schulzwang gefolgert werden kann. Allerdings verleiht diese Nothwendigkeit dem Staate das Recht, die Eltern zu verhalten, daß sie für die gesagte Bildung Sorge tragen, allein sie nimmt den Eltern nicht die Freiheit, ihrer Pflicht in der ihnen beliebigen Weise nachzukommen, und die nothwendige Bildung ihres Kindes entweder durch die Schule oder durch jedwedes andere Mittel, entweder durch eigene Thätigkeit oder mit Inanspruchnahme fremder Hilfe zu erreichen.

Dieses Argument gewinnt an Beweiskraft, wenn man sich Rechenschaft über die Bildung ablegt, die mit Grund unter den an-

geführten Rücksichten für nothwendig gehalten werden kann. Gehören etwa zu ihr als ebenso viele Elemente alle jene Fertigkeiten und Wissenschaften, welche die moderne Schule durch jahrelangen Unterricht beizubringen sich abmüht, nicht nur Lesen und Schreiben, sondern auch Geschichte und Geographie und Völkerkunde und Naturlehre, ja sogar Verfassungs- und Gesetzeskunde, um von anderm zu schweigen? Kaum möchten wir jemand den Muth zutrauen, auf diese Frage eine bejahende Antwort zu geben. Augenscheinliche Thorheit ja würde es sein, von der Kenntnis dieser Dinge die Möglichkeit für das eigene Wohl zu sorgen, und den sichern Bestand des Gemeinwohles abhängig machen zu wollen. Im Gegentheil bricht sich die Ueberzeugung stets mehr Bahn, daß eine solche Bildung nicht einmal nützlich, sondern vielmehr schädlich ist, indem sie Dünkel in die Köpfe trägt, die Zahl der Unzufriedenen vermehrt, die socialen Verhältnisse verwirrt, und deshalb zu einer großen Gefahr sowohl für das Einzelwohl als für das Gemeinwohl wird.

Aber wenigstens werden unter die Elemente jener Bildung das Lesen und Schreiben und Rechnen, wie es im täglichen Verkehr zur Anwendung kömmt, zu zählen sein. Wir stellen es nicht in Abrede, daß diese Fertigkeiten von Nutzen sein können, und an und für sich von Nutzen sind, aber ihre unumgängliche Nothwendigkeit wagen wir in Zweifel zu ziehen. Die Gründe, welche man wider diese Nothwendigkeit sowohl aus der Natur der Sache als auch aus laut sprechenden Thatsachen vorbringt, haben trotz aller Bekämpfung noch nichts an ihrer Kraft verloren. Die Gründe aber, welche für sie zu sprechen scheinen, thuen vielleicht dar, daß jene Kenntnisse höchst wünschenswert, was ja nicht geleugnet werden soll, nicht aber, daß sie nothwendig sind. Und doch diese Nothwendigkeit müßste strenge bewiesen sein, um auf ihr ein indirectes Recht des Staates zum Schulzwang überhaupt gründen zu können. Aber selbst wenn sie nachgewiesen wäre, ließe sich aus ihr nicht dieses Recht, sondern zunächst nur, wie wir oben bemerkten, die Berechtigung des Staates ableiten, darüber zu wachen, daß die Eltern entweder selbst oder durch andere jene Kenntnisse dem Kinde beibringen.

Wenn aber der Staat auch nicht das Recht hat, die Eltern zu zwingen, daß sie ihr Kind einer Schule übergeben, so bleibt ihm darum doch das Recht unbenommen, im Hinblick auf den Nutzen, den echte wahre Schulbildung für das Privatwohl, das

mittelbar, und für das Gemeinwohl, das unmittelbar seiner Sorge unterstellt ist, durch verschiedene Mittel die Eltern aufzumuntern und zu bewegen, daß sie sich des Erziehungsmittels der Schule bedienen. Man würde also jenen, die den staatlichen Schulzwang verwerfen, ein Unrecht zufügen, wenn man ihnen die Ansicht zuschriebe, der Staat habe interesselos dem Schulbesuche gegenüberzustehen, und dürfe zur Förderung desselben nichts thun. Darf ich denn etwa einen Menschen, den ich zu irgend einer Handlung zu zwingen nicht berechtigt bin, zu derselben auch nicht ermuthigen und anzulocken suchen? Wenn die Handlung, wie ich voraussetze, gut ist und ihm oder andern Nutzen bringt, so darf ich es nicht nur, sondern unter gewissen Umständen bin ich sogar dazu verpflichtet.

Ein zweiter nicht minder wichtiger Satz, der mit der obigen Antwort im engen Zusammenhange steht, ist der folgende: Wenngleich der Staat das Recht, Schulen zu errichten, für sich ausschließlich nicht in Anspruch nehmen kann, so besitzt er doch ein Recht zur Errichtung von Schulen, das ihm vor andern, die Familie ausgenommen, eigenthümlich ist. Es bedarf keines Beweises, daß das Recht, Schulen zu errichten, kein ausschließliches, Staatsrecht sein kann. Kann doch dieses Recht als ursprüngliches, volles und von jedem andern Rechte außer dem göttlichen unabhängiges nur da sich vorfinden, wo das Erziehungsrecht seinen Sitz hat, das heißt in der Familie. Wenn aber der Staat nicht das ursprüngliche, volle und von jedem rein menschlichen Rechte unabhängige Recht Schulen zu errichten besitzt, so kann sein Recht unmöglich ein ausschließliches sein. Wenden wir uns also sofort zu dem Nachweise, daß der Staat wirklich das Recht zur Errichtung von Schulen besitzt.

Es ist ein unbestreitbares Princip, daß jeder Mensch das Recht hat, einem Bedürftigen die Mittel zur Verfügung zu stellen, die geeignet sind, dessen Bedürfnissen abzuhelfen. Zweifellos liegt aber wenigstens im allgemeinen ein wahres Bedürfnis der Familie vor, im Besitze einer Schule zu sein, die das Geschäft der Erziehung mit ihr theile. Folglich müssen wir in jedem Menschen das Recht anerkennen, der Familie zum Besitze einer Schule behilflich zu sein, das ist, die Leistung alles dessen, was die materielle Grundlage der Schule ausmacht und durch die Annahme von Seite der Familie Schule in vollem Sinne wird, auf die

eigenen Schultern zu nehmen. Diese Leistung trägt aber nach dem allgemeinen Sprachgebrauche den Namen der Errichtung oder Gründung einer Schule. Wenn wir aber jedem Menschen das Recht zur Errichtung einer Schule zusprechen, dann können wir dasselbe dem Staate gewiss nicht versagen. Im Gegentheile, wir haben es im Staate als ein ihm vor andern eigenthümliches anzuerkennen. Denn dieses Recht kömmt dem Staate vermöge einer ihn wesentlich bindenden Pflicht zu, der Pflicht nämlich, seinen bedürftigen Gliedern öffentliche Hilfsmittel darzubieten, deren sie sich zur Abhilfe ihrer Bedürfnisse bedienen können. Diese Pflicht ist die Quelle und die eigentliche Wurzel des staatlichen Rechtes zur Errichtung von Schulen, aber auch der Maßstab, an den sich dessen Gebrauch zu halten hat.

Und deshalb muss der Staat bei Errichtung von Schulen zwei Dinge unverrückt sich vor Augen halten. Zuerst das Bedürfnis der Familien, vornehmlich weil jene Errichtung die Verwendung von Mitteln erheischt, welche das ganze Volk aufzubringen hat, der Staat aber nicht berechtigt ist, das Volk unnöthigerweise zu belasten. Dann aber und bei weitem am meisten den Zweck der Schule, eine Hilfsanstalt für die Familie zu sein. Niemals kann er darum unter die Bedingungen, von denen er ihre Benützung abhängig zu machen berechtigt ist, eine solche aufnehmen, die einen Eingriff in das Erziehungsrecht der Eltern oder eine wahre Beeinträchtigung des Familienwohles einschließen würde. Der Staat soll des Wortes nicht vergessen, das einst Thiers, gezwungen durch das Gewicht der Gründe, welche die Vertheidiger der Unterrichtsfreiheit deren Gegnern entgegenhielten, in der französischen Deputiertenkammer sprach: ‚Wenn sich der Staat in den Unterricht einmischt, so thut er das nicht kraft seiner Hoheit, sondern als Patron, einzig in Ermanglung der Familien, um für ihre bisweilen unzureichenden Hilfsmittel einzutreten‘. Die Errichtung von Schulen ist für den Staat nicht ein Act seines Hoheitsrechtes, sondern eine Uebung seiner Pflicht, helfend den Familien beizuspringen, und darf deshalb weder das Erziehungsrecht der Familie verletzen noch deren Wohl schädigen.

Es folgt ein dritter Satz, nämlich: Die Ertheilung der Lehrmacht liegt nicht im staatlichen Rechtskreise; in demselben liegt aber die Ertheilung des Lehrrechtes, wenn auch nicht ausschließlich und im vollen Sinne des Wortes. Erst durch die Uebertragung der

Lehrmacht an eine bestimmte Person wird diese wirklich und schlechthin Lehrer, und entsteht zwischen derselben und den Kindern das gesellschaftliche Verhältnis, das den Namen der Schule führt. Nun ist aber die Lehrgewalt an die Erziehungsgewalt gebunden, und kann mithin nur vom Inhaber der letztern ertheilt werden. Wollen wir also nicht den Staat zum Inhaber der Erziehungsgewalt machen, dann müssen wir leugnen, daß die Ertheilung der Lehrmacht unter die staatlichen Rechte zu rechnen sei.

Wir sind somit weit von der Ansicht entfernt, die dem Staate ebenso die Lehrmacht zuschreibt, wie die Macht Gesetze zu geben, zu verwalten und zu richten. So weit diese Ansicht verbreitet sein mag, wir halten sie für ein Vorurtheil, und sehen in der Idee des lehrenden Staates eine Utopie, wie in vielen andern, welche der moderne Geist nicht aufgefunden, sondern erfunden hat. Und darum sind wir genöthigt, denjenigen entschieden entgegenzutreten, die den Lehrer in die Kategorie der Staatsbeamten einreihen möchten. Der Lehrer kann kein Staatsbeamter sein, wie der Richter es ist, weil die Auctorität und Macht zu lehren, durch die er das Haupt der Schule ist, nicht ein Ausfluss staatlicher Macht ist, sondern als Quelle die Auctorität hat, welche der Urheber der Natur der Familie verlieh, weil er nicht im Namen des Staates, sondern im Namen der Familie, mit deren theilweiser Stellvertretung er betraut ist, seine Thätigkeit ausübt.

Man wird gegen diese Anschauung einwenden, daß sie den Lehrer der Willkür der Familie preisgebe. Aber nichts ist unwahrer. Denn das Recht des Lehrers, wenn es auch eine stillschweigende Uebertragung von Seite der Familie voraussetzt, ist doch ein wahres, ihm inhärierendes Recht, das der Freiheit der Familie Schranken setzt, die diese ohne Ungerechtigkeit nicht überschreiten kann. Und deshalb hat es nicht weniger, als das Familienrecht und alle persönlichen Rechte Anspruch an den Schutz des Staates. Unsere Anschauung stellt also den Lehrer weder recht- noch schutzlos der Familie gegenüber, und gibt ihn folglich der Willkür der Familie durchaus nicht preis.

Wo möglich noch grundloser ist eine andere Einrede, unsere Anschauung degradiere nämlich den Lehrerstand. Aber ist es denn schon eine Degradation, fragen wir, wenn man der Wahrheit gemäß behauptet, die Mitglieder eines Standes seien keine Staatsbeamten? Muss man etwa ein Staatsbeamter sein, um eine

ehrenvolle Stellung einzunehmen? Diese Fragen allein genügen, um die Nichtigkeit jener Einrede klar zu stellen. Indes bei einigem Nachdenken muss es jedermann einleuchten, daß unsere Anschauung, anstatt den Lehrerstand herabzuwürdigen, denselben vielmehr erhebt. Oder ist es nicht eine hohe Ehre, zur Theilnahme an dem bedeutsamen Werke der Erziehung berufen zu sein, der Vertraute und Freund der Familien zu sein, und mit einer Art von väterlicher Auctorität an der Heranbildung der Jugend, der die Zukunft gehört, zu arbeiten, und in deren Seele die Keime eines Lebens zu legen, das der Wahrheit und der Tugend gehört?

Noch bleibt uns zur vollständigen Begründung des aufgestellten Satzes der Beweis übrig, daß die Ertheilung des Lehrrechtes, wenn auch nicht ausschließlich und im vollen Sinne, doch in einem wahren Sinne im Umfange der Staatsrechte enthalten ist. Das Lehrrecht in sich betrachtet ist das Resultat natürlicher Veranlagung und der durch persönliche Mühe und Arbeit bewirkten Ausbildung derselben. Streng genommen wird es also nicht verliehen, weil es ja seinem Wesen nach von keinem Factor, der von der Person des Inhabers unterschieden ist, abhängig sein kann. Indes weil es trotz dieser ihm eigenen Unabhängigkeit zu seiner vollen Geltung erst durch die Anerkennung derjenigen gelangen kann, welche zu seiner Ausübung bevollmächtigen können, steht nichts im Wege, daß wir es unter dieser Rücksicht in einem weniger strengen Sinne als ein verliehenes betrachten, und von einer Ertheilung des Lehrrechtes durch die gesagte Anerkennung reden. Mit dieser Erklärung der Ertheilung des Lehrrechtes ist es nun aber auch schon bewiesen, daß diese endgiltig nur von der Familie ausgehen kann. Denn da nur die Familie die Bevollmächtigung zur Ausübung des Lehrrechtes zu übertragen vermag, entspricht auch nur ihre Anerkennung der Forderung, daß nämlich die Anerkennung des Lehrrechtes der nämlichen Quelle entstamme, aus der die Bevollmächtigung zu dessen Ausübung fließen muss. Als ausgemacht muss mithin angenommen werden, daß die Ertheilung des Lehrrechtes im vollen Sinne des Wortes kein Staatsrecht ist.

Jedoch können wir mit diesem Namen im allgemeinen auch jedes Urtheil und jeden Ausspruch über die Befähigung zur Uebernahme des Lehramtes bezeichnen, die der Berücksichtigung wert sind. Schwebt uns diese Bezeichnung vor Augen, dann müssen wir einräumen, daß auch der Staat, wenn auch nicht ausschließ-

sich, das Lehrrecht ertheilen könne. Allerdings ist der Staat, als solcher, nicht berufen, ein Urtheil über die Lehrbefähigung irgend einer Person abzugeben, allein niemand kann es ihm verwehren, daß er das Urtheil von Männern, die dazu die erforderlichen Eigenschaften besitzen, einhole und gemäß demselben einen Ausspruch thue, der gewiss der Berücksichtigung wert ist. Aber dieser Ausspruch, weil er nicht als eine Emanation einer dem Staate innewohnenden Auctorität angesehen werden kann, besitzt an und für sich kein anderes Gewicht, als jenes, das ihm das Ansehen derjenigen verleiht, deren sich der Staat als Organ zur Schöpfung des Urtheils bedient, und ist mithin kein entscheidender, wie er zur Ertheilung des Lehrrechtes im vollen Sinn verlangt werden muss. Und gerade das hat man wohl zu berücksichtigen, namentlich für den Fall, daß Anstalten bestehen, deren Zweck es ist, die Erwerbung der Tüchtigkeit zum Lehramte zu ermöglichen. Daß auch der Staat aus dem nämlichen Grunde, der sein Recht, Schulen zu errichten, unzweifelhaft beweist, solche Anstalten zu gründen berechtigt, ja unter gewissen Umständen verpflichtet ist, kann nicht bestritten werden. Macht der Staat von diesem Rechte Gebrauch, dann hat er auch die Vollmacht, den Besuchern seiner Anstalten ein Zeugnis über die erworbene Lehrbefähigung auszustellen. Aber dieses Zeugnis und die damit gegebene staatliche Ertheilung des Lehrrechtes hebt die Freiheit der Familie nicht auf, derselben entweder beizustimmen, oder ihre Zustimmung zu versagen. Das Urtheil des Staates in dieser Angelegenheit ist eben kein auctoritatives, dem kein Widerspruch entgegengesetzt werden darf, sondern ein Urtheil, das zu seiner Vollgiltigkeit der Gutheißung der Familie bedarf. Weil, wir wiederholen es, nicht dem Staate, sondern der Familie die Verleihung der Lehrmacht zusteht, gibt auch bei der Ertheilung des Lehrrechtes nicht das Urtheil des Staates, sondern das Urtheil der Familie den Ausschlag.

Ist dem aber so, dann wird das Geständnis nothwendig, daß das Urtheil der Familie überhaupt nicht an das Urtheil des Staates gebunden ist, und folglich die Familie bei der Wahl eines Lehrers nicht verpflichtet werden kann, dieselbe nur unter denen zu treffen, welchen das Lehrrecht staatlich ertheilt wurde. Und zu diesem Geständnisse müssen wir das weitere hinzufügen, daß dem Staate ohne offenbaren Irrthum das Ernennungsrecht der Lehrer schlechthin nicht zugeschrieben werden kann, um so weniger als dasselbe

außer der Ertheilung des Lehrrechtes auch die Ertheilung der Lehrmacht besagt. Es ist wahr, daß dem Staate allgemein das Ernennungsrecht der Lehrer für die von ihm errichteten Schulen zugesprochen wird, aber im Grunde genommen ist die Ernennung, in wiefern sie sich nur auf dieses Recht stützt, nichts als ein Vorschlag der Persönlichkeit, die nach dem Dafürhalten des Staates die Fähigkeit zum Lehramt besitzt, und deren Annahme den Familien zur Bedingung gesetzt wird, damit sie die dargebotene Schule benützen können, und folglich eine Ernennung, die ohne Dazwischenkunft der Familie die Natur einer wahren und wirksamen Ernennung nicht haben kann.

Schließen wir mit einem vierten Satze, der nach unserer Ueberzeugung unbedingt festgehalten werden muss: Der Staat hat innerhalb gewisser Grenzen das Recht der Aufsicht über die Schulen, und zudem ein Recht auf die Schulen, die er selbst errichtete. Denn jenes Recht entspringt nothwendig aus der Pflicht, die dem Staate obliegt, die allgemeine Rechtsordnung aufrecht zu erhalten, und sowohl das individuelle als auch das corporative Rechtsleben mit seinem Schutze zu umgeben. Kommen ja auch bei der Schule verschiedene Rechte inbetracht; von der einen Seite nämlich die Rechte der Eltern und des Kindes, von der andern Seite die Rechte des Lehrers und der Gesellschaft, zu deren tauglichem Gliede das Kind herangebildet werden soll. Diese Rechte zu wahren und zu schützen ist also offenbar eine Pflicht des Staates. Unmöglich aber wäre es für den Staat, dieser Pflicht nachzukommen, wenn er nicht das Recht besäße, die Aufsicht über die Schulen zu führen, welche ihm die zu diesem Ende nothwendige Kenntnis vermitteln kann.

Das Recht des Staates aber auf die Schulen, die von ihm gegründet wurden, ist eine Folge des Patronates, das er durch die Gründung erwarb. Ohne uns auf eine nähere Bestimmung des Inhaltes dieses Rechtes einzulassen, machen wir nur die eine Bemerkung, daß das Erziehungsrecht der Eltern und das wahre Wohl der Familien für dasselbe ebenso, wie für das Recht des Staates, Schulen zu errichten, Schranken sind, über die hinaus es sich nicht erstrecken kann.

Aus der bisher angestellten Untersuchung geht also mit Evidenz hervor, erstlich daß es vor dem Forum des Naturrechtes kein Recht des Staates zum Schulzwange gibt, dann aber, was

von größerer Bedeutung ist, daß das staatliche Schulmonopol in hellem Widerspruch mit dem Naturrechte steht, und deshalb absolut verwerflich ist. Wenn somit der Liberalismus seine Stimme laut für den staatlichen Schulzwang, und noch lauter für das staatliche Schulmonopol erhebt, so verachtet er das Naturrecht, stürzt die von Gott gewollte Ordnung um, hebt das Recht als unverletzliche Macht auf, und setzt an dessen Stelle die Gewalt, die jeglicher Freiheit Feindin ist.

Wenn aber der Liberalismus überdies nur aus der Absicht sich zum Vertheidiger des staatlichen Schulzwanges und des staatlichen Schulmonopols aufwirft, um das Mittel in der Hand zu haben, unter staatlicher Aegide der christlichen Schule den Untergang zu bereiten, und der confessions- und religionslosen Schule, die das Ideal seines Auftraggebers, des Freidenker- und Freimaurerthums ist, die Alleinherrschaft zu erringen und zu sichern, dann ist es schwer, für ein solches Vorgehen den richtigen Ausdruck zu finden. Doch das ist ja auch nicht unsere Aufgabe.

Unsere Aufgabe besteht nur darin, daß wir wider den Liberalismus darthun, daß die Vernunft, selbst wenn die Rechte des Staates bis an die äußerste Grenze der Möglichkeit ausgedehnt werden, doch stets ein Recht des Staates zur Errichtung confessions- und religionsloser Schulen als ein Unding zurückweisen muss. In der That die Schule, weil sie ein hauptsächliches Erziehungsmittel ist, muss von demselben Geiste getragen werden, der die Erziehung beseelen muss. Die Erziehung aber muss in anbetracht der Natur und der Bestimmung des Menschen vom religiös-sittlichen Geiste beseelt und durchdrungen sein. Folglich muss auch die Schule von diesem Geiste beherrscht werden. Die confessions- und religionslose Schule aber schließt nicht nur diese Herrschaft aus, sondern ist auch durch ihr Wesen ein lebendiger Protest gegen dieselbe. Folglich steht sie in unvereinbarem Gegensatze zum Naturgesetze, und ihre Errichtung ist eine von diesem Gesetze bedingungslos verbotene und scharf verpönte Handlung. Muss nicht aber die Vernunft in einem Rechte des Staates zu einer derartigen Handlung ein Unding sehen? Muss sie nicht vielmehr im Staate eine heilige Pflicht anerkennen, mit seiner ganzen Auctorität jedwedem Unterfangen, eine confessions- und religionslose Schule zu gründen, entgegenzutreten, und den schwächsten Versuch, der dahin abzielt, in seinem Keime zu ersticken?

Der Staat ist zweifelsohne verbunden, die Rechte seiner Angehörigen, und somit auch die Rechte der Kinder gegen alle, selbst gegen deren eigene Eltern zu schützen und zu vertheidigen. Nun ist aber die confessions- und religionslose Schule ein offener Angriff auf das Recht des Kindes zu einer religiös-sittlichen Erziehung. Folglich ist der Staat verpflichtet, diesen Angriff abzuwehren, das heißt, die Errichtung einer solchen Schule mit allen Mitteln, die ihm zu Gebote stehen, die Gewalt nicht ausgeschlossen, zu verhindern.

Der Staat ist ferner gehalten, Sorge für die öffentliche Religion und Sittlichkeit zu tragen. Er kann und darf also nichts dulden, was seiner innersten Natur nach die öffentliche Religion und Sittlichkeit der augenscheinlichsten Gefahr des Nieder- und Unterganges aussetzt. Behaupten wir das nicht aber mit vollem Rechte von der confessionslosen Schule?

Drücken wir uns deutlicher aus. Der Staat kann sich der Pflicht nicht entziehen, schützend die Hand auf die Fundamente zu legen, welche in letzter Instanz das ganze gesellschaftliche Leben tragen, und mit kräftiger Entschiedenheit alles abzuweisen, was dieselben erschüttern und allmählich untergraben muss. Dazu gehört aber offenbar die confessions- und religionslose Schule, weil sie die Religion und die Sittlichkeit, die nur durch die Religion ihren sichern Bestand hat, untergräbt. Denn anstatt dem heranwachsenden Geschlechte Religion und wahre, auf unerschütterlichen Grundsätzen beruhende Sittlichkeit einzupflanzen, macht sie kein Hehl daraus, als Ziel eine Bildung anzustreben, die mit der Religion und der in ihr wurzelnden Sittlichkeit nichts zu schaffen hat. Aus einer Schule aber, die ein solches Ziel verfolgt, vermag nur ein confessions- und religionsloses Geschlecht hervorzugehen.

Wir kennen die Antwort, welche die Vertheidiger der Lieblingsschule des Liberalismus unserer Argumentation entgegenstellen. Die confessionslose Schule, sagen sie, sei noch lange keine religionslose, und eine religionslose Schule sei noch weniger sofort eine religionsfeindliche. Allein wir wagen es in Zweifel zu ziehen, ob es ihnen, wenigstens der großen Mehrzahl nach, ernst mit dieser Antwort ist. Wozu denn, fragen wir, die confessionslose Schule? Um der religionslosen den Weg zu bereiten. Wozu die religionslose Schule? Um aller Religion ein Ende zu machen, um die Idee Gottes aus dem Geiste der Jugend zu tilgen, und dem

Atheismus zum vollen Durchbruch auf jedem Gebiet zu verhelfen. So antwortet ohne Scheu die Socialdemokratie, die legitime Tochter des Liberalismus; so antwortet das Freidenkerthum und, wenn auch meist in mysteriösen, für die Uneingeweihten bestimmten Phrasen das Freimaurerthum, von dem der Liberalismus seine Sendung empfangen hat. Nur dieser will uns einreden, daß die confessionslose Schule durchaus das nicht ist, wofür sie ausgegeben wird, das Mittel nämlich, das zur Vernichtung der Religion im Volke von deren Feinden ausgesonnen wurde.

Aber die Thatsachen selbst strafen den Liberalismus Lüge. Wo immer es diesem gestattet war, sein Inneres unverhüllt zur Schau zu stellen, und nach seinen innersten Aspirationen das öffentliche Leben zu gestalten, da findet sich auch nicht eine confessionslose Schule, die nicht vom religionsfeindlichen Geiste durchsäuert wäre, da sind confessionslos, religionslos und religionsfeindlich nur drei verschiedene Namen für eine und die nämliche Sache. Und fassen wir andere Länder ins Auge, in denen der Liberalismus die Maske zwar lüften, aber noch nicht abwerfen kann und noch zu einer Art von Leisetreterei verurtheilt ist, Länder, in denen er es zu seinem Leidwesen noch dulden muſs, daß die Vertreter der Religionsgenossenschaften zwar nicht einen Einfluſs auf die Schule ausüben, aber doch ab und zu auf eine kurze Stunde das Ohr der Kinder in Anspruch nehmen dürfen, so bedarf es nur eines Blickes auf die confessionslosen Schulen, die der Liberalismus errichtete, auf die Einrichtung, die er ihnen gab, die Unterrichtsmittel, die er einführte, die Lehrer, die er heranbildete, und die sich seiner besondern Gunst erfreuen, sowie die Früchte, welche gezeitigt wurden, um sich der Ueberzeugung nicht verschließen zu können, daß ihre Hauptbestimmung die Vernichtung der Religion und die Alleinherrschaft des Freidenkerthums ist.

Und in der That die confessionslose Schule, selbst wenn sie scheinbar der Religion noch einen Platz einräumt, versagt ihr doch jedenfalls den Primat in der Erziehung und Bildung des Menschen. Das ist aber ohne Leugnung der Religion unmöglich. Denn entweder kömmt der Religion im ganzen Leben des Menschen von dessen ersten Anfängen bis zu dessen Abschluſs der Primat zu, oder sie ist ein leerer Wahn.

Dazu kömmt, daß es ebenso wenig eine confessionslose Schule geben kann, die nicht religionslos wäre, als es eine Religion zu

geben vermag, die nicht diese oder jene, und somit confessionell wäre. Nur die religionslose Schule ist wahrhaft confessionslos. Denn so verschwommen die Religion eines Menschen auch sein mag, so umfaſst sie doch stets den einen oder andern Lehr- und Grundsatz, und ist dadurch confessionell. Wie nur der Atheist wirklich confessionslos ist, so ist auch nur die atheistische Schule strenge genommen confessionslos.

Soll es uns da noch als Uebertreibung vorgeworfen werden können, daß wir die confessionslose Schule mit dem Brandmale der Religionsfeindlichkeit bezeichnen? Wenn der Atheismus, wie wir in einem frühern Artikel sahen, ohne Kampf gegen die Idee Gottes, welche ihre Wurzel in der Tiefe der Menschennatur hat, den Geist nicht einzunehmen und in demselben sich zu behaupten vermag, dann kann auch die confessionslose und darum religionslose Schule ihren Bestand nicht ohne Kampf wider die Religion aufrecht erhalten. Man muſs blind sein, um nicht einzusehen, daß in ganz besonderer Weise von der Schule das Wort gilt: Niemand steht der Religion indifferent gegenüber, sondern jeder ist entweder für sie oder gegen sie. Und darum wird man vergebens nach einer thatsächlich confessionslosen Schule suchen, welche die Merkmale der Religionsfeindlichkeit nicht an sich trüge; umsonst nach einem wahrhaft confessionslosen Lehrer Umschau halten, der nicht seine Stellung miſsbrauchen würde, um vor der ihm anvertrauten Jugend bald offen bald versteckt Angriffe auf die Religion zu machen. Es ist eine Thatsache, die sich nicht wegleugnen läſst, daß die confessionslose Schule sich als das bewährt, was sie nach der Absicht ihres Urhebers sein soll, eine Brutstätte der Irreligiosität und des Atheismus.

Hat aber der Staat kein Recht, confessionslose Schulen zu gründen, oder denselben Schutz angedeihen zu lassen, hat er im Gegentheil die Pflicht, ihr Entstehen zu verhindern, und ihr Bestehen nicht zu dulden, dann ist es mehr als evident, daß der Staat, selbst zugegeben, er habe das Recht zum Schulzwang, nie das Recht haben kann, die Eltern zu zwingen, ihre Kinder einer confessions- und religionslosen Schule zu übergeben. Und wir möchten den Menschen sehen, der in einem derartigen Zwange nicht einen empörenden Gewaltact erblickte, vor dem jeder, der sich noch ein menschliches Gefühl bewahrt hat, und dem Recht und Pflicht nicht inhaltslose Namen geworden sind, mehr als vor Raub und Todtschlag zurückschaudern muſs.

Wir wiesen nach, daß die Eltern von Gott das Recht erhielten, ihr Kind zu erziehen, und folglich daß das Recht der Eltern auf eine religiös-sittliche Erziehung ihres Kindes, die allein wahre Erziehung ist, unter dem Schutze der göttlichen Macht und Auctorität steht. Wer also den Eltern Zwang anzuthun wagt, ihr Kind einer Schule, die mit Recht als eine Veranstaltung zu dessen geistiger und sittlicher Corruption angesehen wird, zu überliefern, der macht sich eines flagranten Verbrechens gegen die Gerechtigkeit und der Empörung gegen die Oberherrschaft Gottes schuldig.

Wir thaten ferner dar, daß das Kind mit seinem Rechte auf eine Erziehung, die ihm den Weg zum wahren Glücke öffnet, auf die Eltern angewiesen ist, so daß niemand außer diesen, es sei denn, er werde dazu von ihnen bevollmächtigt, sich in dessen Erziehung einmischen kann. Wer also den Eltern das Kind aus den Armen reißt, und es wider den Willen derselben in eine Schule nöthigt, wo ihm systematische Vergiftung droht, der tritt das Recht des Kindes mit Füßen, und trägt die Schuld an dessen Verderben und Unglück.

Wir lieferten endlich den Beweis dafür, daß das Naturgesetz den Eltern die Pflicht auferlegt, ihrem Kinde eine religiös-sittliche Erziehung angedeihen zu lassen, und daß die Eltern für die Erfüllung dieser Pflicht Gott verantwortlich sind. Keine Macht der Erde kann die Eltern dieser Pflicht entbinden oder die Verantwortung für dieselbe ihnen abnehmen. Viel weniger aber noch kann irdische Macht, und wäre sie die größte, die Eltern zu einem Acte nöthigen, der in directem Widerspruche mit der gesagten Pflicht stehen würde. Zu einem solchen Acte würde man nun die Eltern nöthigen, wenn man sie zwänge ihr Kind in eine Schule zu schicken, die nichts von einem religiös-sittlichen Charakter der Erziehung wissen will, und nur das Gegentheil von religiös-sittlicher Erziehung vermitteln kann.

Daraus ersieht man, daß wir mit vollem Rechte in dem staatlichen Zwange, der den Eltern auferlegt wird, ihr Kind einer confessions- und religionslosen Schule zu überliefern, eine wahre Tyrannei sehen, die um so unerträglicher ist, als sie sich direct gegen das Gewissen wendet, und den Versuch einschließt, es zu knechten. Wir hörten oben Bebel sagen, die Gewissensfreiheit dürfe nicht angetastet, aber die Unterrichtsfreiheit könne nie zugestanden

werden. Als wenn es Gewissensfreiheit ohne Unterrichtsfreiheit geben könnte! Wahrlich die Logik, die Bebel im Kampfe gegen den Liberalismus vortrefflich zu handhaben weiß, verläßt auch ihn, sobald er sich zur Vertheidigung der Principien anschickt, welche der Socialdemokratie mit dem Liberalismus gemeinschaftlich sind.

Der angebliche Widerruf des hl. Cyprian in der Ketzertauffrage.

Von Dr. Johann Ernst.

Wie bekannt, sind die Acten über den Verlauf des Ketzertaufstreites nur sehr lückenhaft auf uns gekommen. Der Forscher ist darum großentheils darauf angewiesen, auf dem indirecten Wege der Schlussfolgerung den Gang der bezüglichen Ereignisse zu ermitteln.

Das gilt ganz besonders von der Beendigung des Streites.

Die Briefe Cyprians an Pompejus (Ep. 74) und Firmilians an Cyprian (Ep. 75) sind die letzten Actenstücke, welche uns aus dem so interessanten Streite überliefert worden sind. Sie zeigen uns den Streit auf seinem Höhepunkte. Eine hochgradige leidenschaftliche Erregung durchzittert die beiden Schreiben. Der hl. Hieronymus[1]) bezeichnet die Behandlung, welche Cyprian in der Ep. 74 seinem Widersacher in der Frage, dem hl. Papst Stephan, zutheil werden läßt, nicht unzutreffend als ein lacerare[2]). Und über den Ton, welchen Firmilian in Ep. 75 gegen den Papst anschlägt, urtheilt Peters[3]): ‚Man liest hier nicht die Sprache eines

---

[1]) Dial. adv. Lucifer. n. 27: Legat beati Cypriani epistolas, in quibus Stephanum, Romanae urbis episcopum, et inveteratae consuetudinis lacerat errorem. [2]) Tendentiös übertrieben ist es freilich, wenn D. Ritschl (Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche S. 114 120) meint, daß ‚Cyprian von seinem Gegner nicht anders als von einem Ketzer dachte‘, daß er ‚seinen Collegen damals thatsächlich als einen solchen beurtheilte‘. [3]) Der hl. Cyprian von Karthago S. 539 f.

„Zornigen", wie nach dem hl. Augustin in Cyprians Brief an Pompejus, sondern die eines Wüthenden'. In beiden Briefen wird mit Kraftsprüchen, als da sind: Verrath des Glaubens, Auslieferung der Kirche an die Häretiker, des Evangeliums an den Satan rc., wenig gespart. Andererseits erfahren wir aus den beiden genannten Schreiben, daß P. Stephan daran war, mit den äußersten Maßregeln gegen Cyprian und seine Gesinnungsgenossen vorzugehen. Er drohte peremptorisch mit dem Abbruch der Kirchengemeinschaft[1]), und als eine Gesandtschaft von Cyprian nach Rom kam, weigerte sich Stephan, dieselbe zu empfangen, ja untersagte den Gläubigen in Rom, in irgendwelche Verbindung mit den abgesandten Bischöfen zu treten, nannte Cyprian einen pseudoapostolus, einen dolosus operarius rc.[2]). Und wenn es auch nicht zur formellen Excommunicationserklärung kam, factisch waren die Dinge bis zu einem Schisma zwischen Rom und Carthago gediehen[3]).

Und doch sehen wir nicht sehr lange darnach[4]) den hl. Bischof von Carthago in Frieden und Freundschaft mit der römischen Kirche. Nachdem die Edicte des Kaisers Valerian, welche die Verfolgung der Christen anordneten, in Afrika bekannt geworden, schickte der hl. Cyprian Gesandte nach Rom, um nähere Erkundigungen einzuziehen. Was Cyprian also über die Verfolgungsrescripte Valerians, sowie über den Tod des P. Xystus II erfahren, theilte er dem Bischofe Successus in der Ep. 80 mit. Ebenso theilt Pontius in seiner bald nach dem Tode Cyprians verfaßten Biographie desselben (c. 14) mit, daß nach dem Martyrertode des Papstes Xystus im August 258 ein Abgesandter der römischen Kirche nach Carthago gekommen sei, um den hl. Cyprian davon in Kenntnis zu setzen. Als der hl. Cyprian des Martyrertodes gestorben war, wurde sein Name als der eines ruhmvollen Zeugen des christlichen Glaubens in die Diptychen der römischen Kirche und der übrigen Kirchen des Erdkreises aufgenommen, die Feier seines Gedächtnistages in der römischen Kirche ist bis ins 4. Jahr-

---

[1]) Ep. 74, 8: Abstinendos putat. [2]) Ep. 75, 25. [3]) Vgl. unsere Ausführungen in dieser Zeitschrift 1894 S. 473 ff. [4]) Die Briefe Cyprians an Pompejus und Firmilians an Cyprian sind gegen Ende des Jahres 256, bezw. an den Anfang des Jahres 257 zu setzen. Im August 257 starb P. Stephan, im August 258 sein Nachfolger P. Xystus II, und im September 258 der hl. Cyprian des Martyrertodes.

hundert hinein bezeugt[1]), und Cyprians Name hat noch heute in besonders ausgezeichneter Weise seinen Platz im Kanon der römischen Messliturgie.

Daß hier von der hochgradigen Spannung zwischen Rom und Carthago bis zum ungetrübten friedlichen Verhältnisse zwischen Cyprian und der römischen Kirche Begebnisse gespielt haben müssen, welche vom leidenschaftlichen Kampfe vermittelnd überleiteten zum normalen Friedensverhältnis, ist von selbst klar.

Aber welches waren diese Begebnisse?

Augustin[2]) stellt die Hypothese auf, daß der hl. Cyprian seine Stellungnahme zur Ketzertauffrage nach gewonnener besserer Einsicht retractiert habe.

Diese Hypothese hat vielfachen Beifall gefunden. Der unter dem Namen Bedas des Ehrwürdigen gehende Liber variarum quaestionum[3]) betrachtet diesen Widerruf als eine ausgemachte Thatsache, und auch bei den späteren Kirchenhistorikern findet diese Annahme, wenigstens als probable Meinung, viele Vertretung[4]).

Augustin selbst gibt seine Muthmaßung unter aller Reserve[5]) und spricht ihr ausdrücklich den Wert eines historischen Zeugnisses ab, da er sich hiefür auf kein geschichtliches Actenstück berufen kann (non invenitur). Nur ein „Vielleicht" wagt der hl. Lehrer auszusprechen (fortasse factum est, sed nescimus).

Aber selbst diesem fortasse Augustins beizutreten, tragen wir gegründete Bedenken.

---

[1]) Cf. *Suysken.*, Act. SS. Sept. Tom. IV p. 338. [2]) Ep. 93 al. 48 ad Vincent. Rogat. c. 10 n. 38: Correxisse autem (Cyprianus) istam sententiam non invenitur, non incongruenter tamen de tali viro existimandum est, quod correxerit, et fortasse suppressum sit ab eis, qui hoc errore nimium delectati sunt et tanto velut patrocinio carere noluerunt. De baptismo c. Donat. l. 2 c. 4 n. 5: Quanto citius ipse cum concilio provinciae suae universi orbis auctoritati patefacta veritate cessisset; quia profecto et uni verum dicenti et demonstranti posset facillime consentire tam sancta anima, tam pacata. Et fortasse factum est, sed nescimus. Neque enim omnia, quae in illo tempore inter episcopos gesta sunt, memoriae litterisque mandari potuerunt, aut omnia, quae mandata sunt, novimus. Cf. C. Crescon. l. 3 c. 3 n. 3. [3]) Vgl. Migne, PL. 93, 458. [4]) Vgl. Baronius ad a. 259. Suysken aaO. 312 ff. [5]) Non incongruenter existimandum est. Ep. 93 c. 10 n. 38. ‚Ueber diese Grenze sollte man nicht hinausgehen', bemerkt Grisar in dieser Zeitschr. 1881 S. 220.

Es ist ja richtig, daß das historisch beglaubigte friedliche Verhältnis Cyprians zum römischen Stuhle in seinem letzten Lebensjahre die augustinische Hypothese als wohl annehmbar erscheinen läßt. Ebenso ist die Berufung Augustins auf die hohe, edle, wahrhaft christliche, dem Frieden zugeneigte Gesinnungsart des hl. Bischofs durchaus angebracht. Die selbstlose Seele Cyprians suchte sicher aufrichtig die Wahrheit und nur die Wahrheit, und eine Retractation des ihm zum Bewusstsein gekommenen Irrthums hatte für ihn zweifelsohne keine unüberwindlichen Schwierigkeiten. Aber trotzdem müssen wir De Smedt Recht geben, wenn er[1]) meint: Cyprianum ante mortem errorem suum retractasse, magis pie, quam probabiliter assereretur; und müssen Fechtrup beipflichten, welcher schreibt[2]): „Jedenfalls können wir nicht annehmen, Cyprian habe seinen Irrthum retractiert; es verbietet eine solche Annahme die Stellung, die er in und zu der Frage einnahm'. In der That war Cyprian sich seiner Sache (subjectiv) zu gewiss[3]), als daß der Gedanke an einen Widerruf seinerseits zulässig wäre[4]).

[1]) Dissert. in hist. eccles. p. 234. [2]) Der hl. Cyprian S. 243. [3]) Fechtrup aaO. S. 215: ‚Cyprian war durchaus von der Wahrheit der von ihm vertretenen Anschauung überzeugt, nicht der geringste Zweifel an der Gerechtigkeit seiner Sache belästigte ihn'. — Anders freilich Schwane, welcher in der 1. Auflage seiner Dogmengeschichte 1, 731 schreibt: (Cyprian) ‚will voll Liebe und Begeisterung für die Einheit der Kirche und vielleicht auch überzeugt von der Schwäche seiner Argumente gegen eine ihm widersprechende alte kirchliche Tradition die Kirchengemeinschaft mit denen nicht brechen, welche die Häretiker nicht wiedertaufen'. Gewiss ist das erste von Schwane geltend gemachte Moment wohl begründet. Cyprian motiviert selbst am Schluss seiner Ep. 72 und 73 damit seine Toleranz gegen die praktische Anerkennung der Ketzertaufe. Bezüglich des zweiten, von Schwane angeführten Grundes aber ist das gerade Gegentheil richtig. Cyprian war von der Richtigkeit seines Standpunktes und der durchschlagenden Beweiskraft seiner Argumente, man darf wohl sagen, felsenfest überzeugt. [4]) O. Ritschl (aaO. S. 122) macht darauf aufmerksam, daß durch den Beschluss des 3. Concils von Carthago im September 256 Cyprian und die Bischöfe Nordafrikas gebunden waren. Wenn es nun auch eine zu weit gehende Folgerung ist, wenn Ritschl (aaO.) aus den Worten des hl. Dionysius von Alexandrien bei Eusebius H. E. 7, 5, 5: *Καὶ δόγματα περὶ τούτου γέγονεν ἐν ταῖς μεγίσταις τῶν ἐπισκόπων συνόδοις*, folgert, daß es sich, wie für die orientalischen, so auch für die nordafrikanischen Bischöfe um eine ‚dogmatische Festsetzung handelte, die sie getroffen hatten', da der Ausdruck *δόγμα* an sich nicht nothwendig in

Der hl. Augustin findet Cyprians im Briefe an Jubajan entwickelte Argumente so bedeutend, daß er wohl auch der von demselben vertretenen Meinung angehangen wäre, wenn er nicht auf der Gegenseite eine immense Ueberzahl gleich großer oder noch größerer Lehrer der Kirche gesehen hätte, deren Auctorität ihn zu genauerer Prüfung veranlasst hätte[1]); aber er meint an einer anderen Stelle[2]), es wäre ja möglich, daß jemand den hl. Cyprian durch gute Gründe von seinem Irrthum und der Wahrheit der gegentheiligen Ansicht überzeugt habe, und er hat sehr Recht, wenn er betont[3]), daß uns nicht alles Actenmaterial bezüglich des Ketzertaufstreites überliefert sei. Aber was uns überliefert worden, scheint uns doch nicht der Art, daß es die Annahme probabel machen könnte, Cyprian habe, den Argumenten seiner Gegner sich fügend, die eigene ihm so sicher und fest begründet erscheinende Anschauung darangegeben. Die zeitgenössischen Gegner Cyprians, so weit wir sie kennen, waren dem großen Bischof von Carthago augenscheinlich nicht ganz gewachsen.

Peters hat sich ein unzweifelhaftes Verdienst dadurch erworben, daß er eingehend nachwies[4]), wie ungerecht der Vorwurf ist, welchen man dem Papste Stephan seit Augustin so oft gemacht hat, als habe er blos die kirchliche Gewohnheit betont, an einer tieferen inneren Begründung dieser Gewohnheit es aber gänzlich fehlen lassen[5]). Aber Peters geht wieder zu weit, wenn er

---

dem engen Sinne einer ‚dogmatischen Festsetzung‘ genommen zu werden braucht, so ist doch factisch die dogmatische Ueberzeugung Cyprians und seiner Freunde auf diesem Concil feierlich festgelegt worden. Eine Zurücknahme dieser solennen Erklärung darf bei dem friedfertigen, nicht das Seine suchenden, der Belehrung nicht unzugänglichen Charakter unseres großen Heiligen sicher nicht als unmöglich, aber sie muss doch als weniger wahrscheinlich erscheinen.

[1]) De bapt. l. 3 c. 4 n. 6: Profecto issem in eandem sententiam, nisi me ad diligentiorem considerationem revocaret tanta auctoritas aliorum, quos vel pares gratia doctrinae, vel etiam fortasse doctiores per tot gentes Latinas, Graecas, barbaras, et ipsam Hebraeam ecclesia toto orbe diffusa parere potuit, quae ipsum (Cyprianum) quoque pepererat, qui mihi nullo modo videri potuerunt frustra noluisse istam tenere sententiam. [2]) De bapt. l. 2 c. 4 n. 5 (vgl. oben Note 2 S. 236). [3]) Ebd. [4]) AaO. S. 537ff. [5]) Vgl. Suysken aaO. p. 300 n. 685: (Cum) S. Stephanus praeter immemorialem consuetudinem nihil ipsis (Cypriano iisque, qui cum ipso sentiebant) reponeret, nec aliunde probaret, eam apostolica traditione niti. Vgl. ebd. p. 302

aus den Fragmenten des Edictes Stephans, wie sie uns in Cyprians Brief an Pompejus und im Briefe Firmilians an Cyprian erhalten sind[1]), ‚eine sieghafte Widerlegung der gegnerischen Ansicht‘ (S. 538) reconstruieren will. Gewiss waren die Argumente des Papstes ‚triftig‘, aber waren sie entscheidend, allseitig ausreichend? Wir können das nicht finden[2]).

Im Speciellen sei ein Punkt hervorgehoben.

Die eigentliche Pièce de resistance in der Argumentation Cyprians ist der Satz[3]), daß die Sacramente ausschließlich der Kirche zugehören, daß Christi Gewalten, und darum auch die Gewalt zu taufen einzig und allein den Aposteln und ihren legitimen Nachfolgern übertragen worden, daß nur die Kirche, als die einzige Braut Christi, ihrem göttlichen Bräutigam Kinder gebären könne[4]). Gegenüber dieser Position konnte P. Stephan — man muss es gestehen — kaum unglücklicher operieren, als durch das von Firmilian (Ep. 75, 14) wiedergegebene Gegenargument:

---

n. 699. — Augustin selbst spricht sich viel zurückhaltender aus als die späteren Tadler Stephans. Cf. De bapt. l. 2 c. 8 n. 13: Quia tunc non exstiterant, nisi qui ei consuetudinem opponerent, *defensiones* autem ipsius consuetudinis *non tales* afferrent, quibus illa talis anima moveretur. Und wenn Augustin ebd. c. 9 n. 14 schreibt: Haec sola (consuetudo) opponebatur, so sagt er das nach dem Zusammenhang im Gegensatz zum Beschluss eines allgemeinen Concils: Hac attestatione satis ostendit (Cyprianus), multo magis se fuisse commemoraturum, si quod de hac re *transmarinum vel universale concilium* factum esset. Nondum autem factum erat, quia consuetudinis robore tenebatur orbis terrarum, et haec sola opponebatur inducere volentibus novitatem, quia non poterant apprehendere veritatem. Postea tamen, dum inter multos ex utraque parte tractatur et quaeritur, non solum inventa est, sed etiam *ad plenarii concilii auctoritatem* roburque perducta.

[1]) Ob freilich die von Cyprian und Firmilian ausgehobenen Bruchstücke des Schreibens Stephans uns ein durchweg richtiges Bild von der Argumentation und dem ganzen Inhalt des päpstlichen Sendschreibens vermitteln können, ist eine andere Frage. Vgl. Schwane, De controvers. de baptismo haeret. p. 18. [2]) Vgl. auch das Urtheil Schwanes (Dogmengesch. I², 532), Fechtrups (aaO. S. 220) u. a. [3]) Vgl. unsere Ausführungen in dieser Zeitschr. 1893 S. 80 ff. [4]) Cf. Ep. 73, 10: Haec (ecclesia) est *una*, quae tenet et possidet *omnem* sponsi sui et domini potestatem. Ep. 74, 7: Cum nativitas Christianorum in baptismo sit, baptismi autem *generatio* et sanctificatio *apud solam sponsam Christi* sit, quae parere spiritaliter et generare filios Deo possit, ubi et ex qua et cui natus est, qui filius ecclesiae non est?

Haeresis quidem parit et exponit, expositos autem ecclesia suscipit, et *quos non ipsa peperit, pro suis nutrit*[1]). Wie verfehlt dieses Argument Stephans war, ersehen wir aus der erregten Replik Cyprians (Ep. 74, 8): Dat honorem Deo, qui foris de adultera et fornicaria nasci Dei filios asseverat?[2]).

Peters (S. 258) verweist ferner auf die ‚triftigen Gründe‘, welche im *Liber de rebaptismate* gegen Cyprian entwickelt seien, und welche wohl geeignet gewesen wären, denselben in seiner Meinung wankend zu machen. Wir wollen nun gerne das Verdienst Peters' anerkennen, mit Nachdruck auf diese beachtenswerte Streitschrift aus dem Kreise der Opposition gegen die Cyprianische Theorie und Praxis in der Ketzertauffrage hingewiesen zu haben[3]).

---

[1]) Anders urtheilt allerdings Peters (S. 547): ‚Aus diesem einen Satze erhellt, daß das Hauptargument der Gegner „nur in der Kirche, der allein Christus die Macht der himmlischen Gnade bewilligt, könne der Name Christi eine Geltung haben“, im Schreiben des Papstes eine gründliche Widerlegung gefunden hat. Ihm zufolge erzeugt die Häresie wirkliche, aber illegitime Kinder, die zur Erbbefähigung noch einer Legitimation bedürfen; diese wird ihnen von der Kirche, der einzigen rechtmäßigen Braut des Herrn gegeben, durch die Eingliederung in ihren Körper verliehen‘. Wir meinen, auch in dieser Fassung wird das Argument Stephans nicht eben viel besser. Nein, nicht die Häresie ist es, welche erzeugt, sondern die Kirche, die unica sponsa Christi, welche Gott und sich selber Kinder gebiert durch das ministerium häretischer Ausspender der Taufe. Sehr richtig bemerkt Schwane (Dogmengesch.[2] I 530), das sei der Fehler Cyprians gewesen, daß er ‚die weiteren Kreise und äußeren Ringe übersah, welche in einem gewissen Sinne noch zur Kirche gehören und von den Häretikern und Schismatikern gebildet werden‘. So wenig die Häretiker durch ihren Ausschluss aus der Kirche von jeglicher Verpflichtung gegen dieselbe losgelöst werden, ebensowenig verlieren sie durch ihre Abtrennung alle Vollmachten, welche sie in der Kirche hatten. Und selbst der heidnische minister sacramenti ist nur das Werkzeug, der Geburtshelfer für die allein ihrem Herrn in der Taufe Kinder gebärende unica sponsa Christi. Richtig sagt der hl. Augustin (De bapt. l. 1 c. 10 n. 14): Itaque est una ecclesia, quae sola catholica nominatur; et quidquid suum habet in communionibus diversorum a sua unitate separatis, per hoc, quod suum in eis habet, *ipsa utique generat*, *non illae*. Weniger glücklich scheint das von Augustin aaO. gebrauchte Bild: Ergo ipsa [ecclesia] generat, et per uterum suum et *per uterum ancillarum* [= haeresium]. [2]) Auch Firmilian (Ep. 75, 14) repliciert zutreffend auf Stephans Argument: Cum (ecclesia) filiorum alienorum mater esse non possit. [3]) Vgl. aaO. S. 517 ff.

Der anonyme Verfasser unseres Tractates ist ein speculativ angelegter Kopf, ein origineller Denker. Auch trifft seine Kritik des Cyprianischen Standpunktes hie und da geradewegs ins Schwarze[1]). Aber in der Hauptsache ist seine Speculation doch eine verfehlte, und die von ihm versuchte Rechtfertigung der Aufnahme der Häretiker in die Kirche ohne Wiederholung der Taufe eher geeignet, einen Gegner wie Cyprian in seiner Ansicht zu befestigen, als zu erschüttern. Nachfolgende Skizzierung der Hauptsätze unseres Anonymus wird zeigen, daß Peters auch diesen Gegner Cyprians über seinen wirklichen Wert taxiert hat.

Der Verfasser des Tractates de rebaptismate geht aus von der Unterscheidung des baptisma aquae und des baptisma Spiritus. Das letztere steht an Rang weit über dem ersteren[2]). In der Geistestaufe allein ruht das Heil[3]), in ihm werden die Sünden nachgelassen[4]), ohne das baptisma Spiritus ist es unmöglich, selig zu werden[5]). Die Wassertaufe (auch im Namen Jesu) allein ist ohne Heilswirkung[6]). Die Geistestaufe aber ist nach unserem Autor regulariter identisch mit der Firmung[7]). Für gewöhnlich nämlich ist die Wassertaufe mit der Geistestaufe verbunden, dann nämlich, wenn die Taufe durch den Bischof selbst (per nos) ertheilt wird, weil dann (nach dem im Alterthum bestehenden Usus) die Spendung der Firmung der Taufe

---

[1]) So sagt er gegenüber dem bedenklichen, später vom Donatismus aufgegriffenen und auf die Spitze bis zu den äußersten Consequenzen getriebenen Argumente Cyprians (cf. Ep. 70, 2), daß die Häretiker, weil selbst in Sünden, auch andere nicht von den Sünden reinigen können, sehr gut (c. 10): Quid dicturus es de his, qui plerumque ab episcopis pessimae conversationis baptizantur? [2]) C. 6: Multum interest, utrum in totum quis non sit baptizatus in nomine Domini nostri Jesu Christi, an vero in aliquo claudicet, cum baptizatur *baptismate aquae, quod minus est,* dummodo postea constet in veritate sincera fides in *baptismate Spiritus, quod non dubie majus est.* [3]) C. 10: Cum salus nostra in baptismate Spiritus . . sit constitnta. Cf. c. 3. [4]) C. 6: Delicta . . per baptisma Spiritus sancti non dubie esse dimissa. [5]) C. 4: Nisi forte . . circa eos, qui tantummodo in nomine Christi Jesu (baptismate aquae) baptizati fuerint, statuas etiam sine Spiritu sancto posse salvos fieri. [6]) C. 10: Quamquam talis invocatio (nominis Jesu in baptismate aquae), si nihil eorum, quae memoravimus, secutum fuerit, ab operatione salutis cesset et vacet. [7]) Ebd.: Baptismate spiritali, id est, manus impositione episcopi et Spiritus sancti subministratione subveniri debeat.

unmittelbar folgt. Wenn aber die Taufe im Nothfall durch einen niederen Kleriker ertheilt worden, dann hat der Bischof das Fehlende (nämlich die Firmung) zu ergänzen[1]), da der hl. Geist regulariter nur durch den Bischof ertheilt werden kann[2]). Außerordentlicher Weise kann allerdings das baptisma Spiritus ohne Mitwirkung des Bischofes, d. h. ohne Administration der Firmung ertheilt werden. Von den durch den Diakon Philippus getauften Samaritanern mögen manche, sagt unser Autor, gestorben sein, bevor die Apostel von Jerusalem nach Samaria kamen, um den Getauften durch Handauflegung den hl. Geist mitzutheilen. Auch jetzt kommt es vor, daß manche Getaufte sterben, ohne daß ihnen zuvor vom Bischof die Hand aufgelegt worden ist, um den hl. Geist zu empfangen. Deswegen müssen wir jedoch nicht an deren Heile verzweifeln[3]). Ja, es kann vorkommen, daß das baptisma Spiritus vor der Wassertaufe, wie bei Cornelius[4]), und ganz und gar ohne die Wassertaufe ertheilt wird[5]). In diesen Fällen wirkt die Kraft Gottes in verborgener Weise[6]), und es ist nicht an uns, der göttlichen Macht Vorschriften zu machen[7]). Aber ohne diese nothwendige Ergänzung durch das baptisma spirituale, sei es in ordentlicher Weise durch die Firmung, sei es in außerordentlicher Weise[8]), hat die Taufe keinen Heilswert, sie kann allein nicht selig machen[9]), sie gibt nur eine Anwartschaft auf die eigent-

---

[1]) Ebd.: Et ideo, cum salus nostra in baptismate Spiritus, quod plerumque cum baptismate aquae conjunctum est, sit constituta, siquidem *per nos* (der Verfasser ist Bischof) baptisma tradatur integre et solemniter et per omnia, quae scripta sunt, assignetur atque sine ulla ullius rei separatione tradatur. Aut si *a minore clero* per necessitatem traditum fuerit, eventum exspectemus, ut aut suppleatur a nobis aut [a] Domino supplendum reservetur. [2]) C. 4: Nisi forte . . etiam non episcopum dicas Spiritum sanctum solitum esse largiri. [3]) C. 4. [4]) C. 5. [5]) C. 2: Proprie *in ipso solo Spiritu* baptizati sunt, qui crediderunt. [6]) Ebd.: Gratia et virtute Dei et hoc et occulta largiente et operante. (Die Ausgabe von Hartel [Opp. Cypriani 3, 72] hat nach virtute Dei noch ein sunt, welches jedoch nach unserer Meinung zu streichen ist.) [7]) C. 10: Reddamus et permittamus virtutibus coelestibus vires suas, et dignationi divinae majestatis concedamus operationes proprias, et intelligentes, quantum in ea sit emolumentum, libenter ei acquiescamus. [8]) C. 10: Eventum exspectemus, ut aut suppleatur a nobis aut [a] Domino supplendum reservetur. [9]) Vgl. die vorhergehende Seite Note 5 und 6.

liche Heilstaufe, das baptisma Spiritus, und damit auf das ewige Heil[1]).

Betrachten wir nun im Lichte dieser Grundsätze mit unserem Anonymus die Ketzertaufe.

Unser Autor macht seinen Gegnern das Zugeständnis (c. 10): Quia Spiritus sanctus extra ecclesiam non sit. Deshalb kann in der Häresie von einem baptisma Spiritus, und, cum salus nostra in baptismate Spiritus sit constituta, von einer Heilswirksamkeit und Gnade der Taufe keine Rede sein[2]). Allerdings haben die Häretiker mit uns in der Wassertaufe unter Anrufung des Namens Jesu initium quoddam mysterii dominici gemeinsam, aber wenn dieser Anfang und Ansatz allein und für sich bleibt und nicht seine Ergänzung und Fortbildung durch das baptisma Spiritus findet, kann die Anrufung des Namens Jesu bei der Wassertaufe nichts nützen[3]). Bei den Häretikern nun ist die postulierte Ergänzung unmöglich, ihre Taufe ist und bleibt ein modo *dimidiatum*, et non, ut contendis, consummatum mysterium fidei[4]). Weder die Firmung, als die reguläre Form des baptisma Spiritus, ist bei ihnen möglich, da mit ihnen der hl. Geist nicht ist, ein Sacrament des Geistes darum bei ihnen

---

[1]) C. 6: Nec ulla, ut puto, alia ex causa apostoli his, quos in Spiritu sancto (die pentecostes) alloquebantur, praeceperant, ut in nomine Christi Jesu baptizarentur, nisi quia virtus nominis Jesu super quemcunque hominum baptismate invocata *ad salutem assequendam non modicam praerogativam* ei, qui baptizaretur, praestare posset.
[2]) C. 10: Quamquam talis invocatio (nominis Jesu in baptismate haereticorum), si nihil eorum, quae memoravimus, secutum fuerit, ab operatione salutis cesset et vacet. — Anders und correct P. Stephan (nach dem Referate Firmilians in Ep. 75, 18): Sed in multum, inquit (Stephanus), proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicunque (vorausgesetzt natürlich, daß der Empfänger der Taufe persönlich der Gnadenwirkung kein Hindernis entgegensetzt) et ubicunque in nomine Christi baptizatus fuerit, consequatur *statim* gratiam Christi. Cf. c. 8 c. 17. — In gleichem Sinne sagt die von Cyprian in Ep. 73, 4 erwähnte Epistola: Quod quaerendum non sit, quis baptizaverit, quando is, qui baptizatus sit, accipere remissam peccatorum potuerit secundum quod credidit. Cf. Ep. 75, 9. [3]) C. 7: Idcirco debet invocatio haec nominis Jesu quasi *initium quoddam mysterii dominici commune nobis et ceteris omnibus* accipi, quod possit postmodum residuis rebus impleri, *alias non profutura talis invocatio, cum sola permanserit.* C. 12: Invocatio nominis Jesu ideo tantum patrocinari potest, *si rite suppleta postea fuerit.* [4]) C. 5.

ebenfalls undenkbar ist; aber ebenso wenig ist eine außerordentliche Ergänzung der Wassertaufe durch die außersacramentliche Mittheilung des Geistes denkbar, so lange der Getaufte in der Häresie verharrt. Erst bei der Rückkehr des getauften Häretikers bekommt die Wassertaufe wirklichen Wert, da ihm jetzt das fehlende Supplement, das baptisma Spiritus zutheil[1]), das mysterium fidei erst complet, zum signum integrum wird[2]).

Das sind die Grundzüge der im Liber de rebaptismate entwickelten Theorie, welche in der Hauptsache auf eine Herabdrückung der Taufe[3]) gegenüber der Firmung hinausläuft. Daß der hl. Cyprian für eine solche Argumentation zugunsten der Ketzertaufe ‚unempfänglich‘ gewesen, dürfen wir a priori annehmen, erhellt übrigens auch aus der kräftigen Abwehr, welche in Cyprians Briefen (Ep. 73 74) gegen einige Thesen unseres Anonymus zu lesen ist.

Allerdings sind der Liber de rebaptismate und der Decretalbrief P. Stephans nicht die einzigen Gegenschriften gewesen,

[1]) C. 6: Ille, in quo, cum baptizaretur, invocatum esset in nomine Jesu, licet in aliquo errore consequeretur, tamen quandoque non prohiberetur rectum sapere et errorem suum corrigere et ad ecclesiam et ad episcopum venire et sinceriter confiteri Jesum Christum coram hominibus, ut tunc, *cum ab episcopo ei manus imponeretur, etiam Spiritum sanctum acciperet,* nec invocationem illam pristinam nominis Jesu amitteret, quam nemini nostrum licet damnare, *quum haec nuda et singularis, si in errore sit constituta, non posset ad salutem praestandam sufficere* .. Quam tamen invocationem nominis Jesu correctione erroris et agnitione fidei veritatis et abscisa omni labe praeteritae conversationis mysterio Dei circa ejusmodi homines rite perpetratam locum, quem habitura non erat, obtinere et postremo in fide recta et ad integritatem signi non obesse, supplemento ejus, quod deerat, accedente, perquam utile est credere. [2]) C. 10: (Haereticis et schismaticis) poenitentiam agentibus correctisque per doctrinam veritatis . . tantummodo baptismate spiritali, id est, manus impositione episcopi et sancti Spiritus subministratione subveniri debeat. *Signum* quoque *fidei integrum* hoc modo et hac ratione tradi in ecclesia merito consuevit. Cf. c. 1. [3]) Peters (aaO. S. 546) macht es Firmilian zum Vorwurf, daß dieser (Ep. 75, 8) so weit gehe, ‚die Taufe Christi und die des Johannes auf gleiche Linie zu stellen, um noch einen Standpunkt neben Stephanus behalten zu können‘. Peters übersieht, daß diese Neben- und Gleichstellung zuerst im Lib. de rebapt. c. 2 und c. 19 gebraucht ist, und daß die Polemik Firmilians aaO. ihre Spitze — wenn auch nicht ausschließlich — gerade gegen die Ausführungen im Lib. de rebapt. richtet.

welche damals gegen Cyprians Standpunkt erschienen sind[1]). Aber es ist nicht wohl anzunehmen, daß eine dieser uns unbekannten Streitschriften Cyprian einen mehr ebenbürtigen Gegner gestellt habe, als Papst Stephan und der Verfasser des Liber de rebaptismate es gewesen sind, und es erscheint kaum als ein zu großes Wagnis, auch von ihnen die Worte des hl. Augustin gelten zu lassen: Defensiones non tales afferebant, quibus illa talis anima moveretur[2]).

Aber, wird man uns vielleicht entgegnen, kann der hl. Cyprian sich nicht trotz der mangelnden persönlichen Einsicht in die innere Begründetheit der von ihm bekämpften Praxis dennoch der ihm gegenübertretenden äußeren Autorität des römischen Stuhles und der Mehrheit der Bischöfe in gläubiger Demuth unterworfen und deshalb den fraglichen Widerruf geleistet haben? Und ist dieser Widerruf nicht die nothwendige Vorbedingung für die Aussöhnung mit Rom gewesen? Die ersterwähnte Möglichkeit können wir allerdings nicht als völlig undenkbar erklären; aber um so entschiedener müssen wir die zweite Annahme bestreiten.

Wie wir früher gesehen haben[3]), war der hl. Cyprian zwar mit der Excommunication bedroht worden; auch war für eine kurze Zeit factisch der Verkehr zwischen ihm und der römischen Kirche unterbrochen; aber formell war eine Excommunication über ihn niemals verhängt worden, weder die sog. größere noch die sog. kleinere. Zur Wiederanknüpfung der blos factisch aufgehobenen Gemeinschaft mit der römischen Kirche war deshalb ein Widerruf seitens Cyprians durchaus nicht erforderlich[4]).

---

[1]) Cf. De rebapt. c. 1: Nonnulla super hac nova quaestione scripta aut rescripta esse jactabantur, quibus utraque pars ad destruenda aliena summo studio nitebatur. — Vgl. auch die Polemik Cyprians in Ep. 73, 4 5 gegen eine ihm von Jubajan zugesandte Epistola, welche Schrift nicht, wie Peters (S. 519) annimmt, mit dem Liber de rebaptismate identisch ist. [2]) De bapt. l. 2 c. 8 n. 13. Vgl. Note 5 auf S. 238 f. [3]) Vgl. diese Zeitschrift 1894 S. 475 ff. [4]) Fechtrup (S. 237) hält eine formelle Excommunication Cyprians durch P. Stephan für die wahrscheinlichere Annahme. ‚Aber', fährt er weiter, ‚man darf .. in dieser Zeit unter Excommunication nicht eine Bannerklärung im Sinne späterer Zeiten verstehen, die einmal ausgesprochen, nur infolge förmlichen Widerrufs wieder aufgehoben werden kann, sondern sie bestand im Abbruch der kirchlichen Beziehungen'. Wir meinen, nicht alle werden Fechtrup dahin beipflichten, daß die Aufhebung der kleineren

Ferner war das Decret des P. Stephan **kein dogmatisches Decret**, sondern ein **Disciplinardecret**[1]). Aller-

---

Excommunication, welche ‚in dem Abbruch der kirchlichen Beziehungen bestand', eine Unterwerfungserklärung seitens des vom kirchlichen Verkehre Ausgeschlossenen als nothwendig nicht voraussetzte. War die sogenannte kleinere Excommunication ausdrücklich und solenn erklärt, so scheint die Zurücknahme auch dieser Art von Excommunicationserklärung eine vorausgehende Retractation seitens des Betroffenen, wenigstens regulariter, als Vorbedingung zu erfordern. Denn auch der ‚Abbruch der kirchlichen Beziehungen' war eine Strafe. Die Aufhebung einer ausdrücklichen Strafsentenz scheint auch eine ausdrückliche Satisfaction vorauszubedingen.

[1]) De Smedt (aaO. S. 262) meint freilich: Definitio disciplinaris in praesenti materia non minus ad objectum infallibilitatis pertinebat, quam definitio dogmatica. Das ist aber nicht ganz richtig. Eine disciplinäre Entscheidung hat ihrer Natur nach nicht den absoluten, endgiltigen Charakter, wie ein dogmatisches Decret. Wenn P. Stephan befahl, daß in der afrikanischen Provinz, bezw. in Kleinasien bezüglich der Aufnahme der Häretiker in die Kirche keine neue Praxis einzuführen sei, so konnten für ein solches Verbot verschiedene Gründe maßgebend sein. Schon die größere Wahrscheinlichkeit, daß die durch die in der Kirche allgemeinere Gewohnheit bestätigte Praxis der Nichtwiedertaufe die richtige sei, konnte ein hinreichender Grund für den Papst sein, die Einführung, bezw. Beibehaltung der anabaptistischen Praxis zu inhibieren. Auch abgesehen davon involviert endlich ein solches Verbot noch lange nicht die Festlegung des Dogmas nach einer ganz bestimmten Richtung. Es ist vielmehr zwischen der Ansicht des hl. Cyprian, wornach jede außerkirchliche Taufe unter allen Umständen als ungiltig zu verwerfen ist, und der gewöhnlichen (auch vom Liber de rebaptismate vertretenen) Auffassung, nach welcher jede in richtiger Form und mit rechter Intention von wem immer ertheilte Taufe als giltig anzuerkennen ist, noch eine dritte Meinung möglich, welche die Giltigkeit oder Ungiltigkeit der außerkirchlichen Taufe von der kirchlichen Gesetzgebung abhängig macht, bezw. davon, ob das kirchliche Gesetz den betreffenden Häretikern die Facultät zur giltigen Ertheilung der Taufe belassen hat oder nicht. Der anonyme Verfasser der Dissertatio historico-dogmatica (abgedruckt bei Migne PL. 3, 1325 sqq.) stellt (col. 1398) die Hypothese auf: Non immerito conjicimus, eam fuisse Cypriani sententiam, *quod baptismi haereticorum validitas penderet ab usibus, consuetudinibus et dispositionibus privatarum ecclesiarum, quae haereticos ad baptizandum inhabiles reddere possent.* Und wiederum sagt derselbe Autor (ebd. col. 1399): Porro ita de baptismo sentire non poterat (Cyprianus), quin arbitraretur, hanc privatis ecclesiis inesse potestatem, *ut apponere possent impedimenta,* quibus nullum efficeretur baptisma, ita ut valide administraretur, ubi talia apposita non essent impedimenta, invalida autem, ubi apposita fuissent. Unser Autor hat zwar Unrecht, wenn er

dings suchte P. Stephan seine Entschließung, ebenso wie Cyprian die von ihm befolgte Praxis, durch dogmatische Gründe zu stützen und zu rechtfertigen; aber was der Papst befahl, war nicht die Anerkennung eines dogmatischen Satzes, sondern die Beibehaltung des alten Usus der Aufnahme der Convertiten aus der Häresie ohne Wiederholung der Taufe: Si qui a quacunque haeresi venient ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam[1]). Ein Aufgeben

---

dem hl. Cyprian eine derartige Ansicht zuschreibt (vgl. diese Zeitschr. 1893 S. 86 ff.), aber in Wirklichkeit war, wenn wir uns nicht sehr täuschen, diese Auffassung eine im christlichen Alterthum nicht ganz selten vertretene und von hervorragenden patristischen Autoritäten getheilte. Wenigstens Dionysius der Große und Basilius scheinen sich zu dieser Meinung bekannt zu haben. Nach dieser Auffassung — wir können sie vielleicht als die der ‚Mittelpartei‘ in der Ketzertaufstreitfrage bezeichnen — war die Frage bezüglich der Giltigkeit der Ketzertaufe eine eigentliche Disciplinarfrage, welche je nach Zeit und Ort eine verschiedene Antwort erheischte. Und eben deshalb bedeutet das Disciplinardecret Stephans gegen die anabaptistische Praxis für sich noch lange nicht eine dogmatische Entscheidung dahin, daß die außerkirchliche Taufe unter allen Umständen, auch abgesehen von der die Wiedertaufe inhibierenden kirchlichen Gesetzgebung, giltig sei.

[1]) Vgl. Heinrich, Dogmat. Theol. II 334: ‚Es hat aber Papst Stephan in der Frage von der Ketzertaufe eine dogmatische Lehrentscheidung nicht gegeben, sondern nur eine disciplinäre Verordnung erlassen, wie aus dem Wortlaut seines Decretes sich ergibt: Si quis etc. Er befahl einfach, an dem alten Herkommen, zurückkehrende Häretiker nicht aufs Neue zu taufen, festzuhalten‘. Cf. *Thomassin.*, Dissert. in synod. de bapt. haeret. § 37 (Migne, PL. 3, 1239): Ita sentiebat et Stephanus, cum quid *fieri*, non quid *credi* deberet, praeciperet, traditionem antiquae consuetudinis ostentaret. *Jungmann*, Dissert. in hist. eccles. I 348: Animadvertendum est, Stephani decretum directe et explicite datum fuisse *relate ad praxim* et observationem antiquae consuetudinis non rebaptizandi haereticos conversos; *ita etiam ab antiquis* rescripta Pontificis considerata sunt, uti vel ex ipsis verbis Eusebii patet (H. E. 7, 3) . . Si verba Stephani per se spectantur, *directe non definiunt quaestionem fidei, sed decretum disciplinae* Pontifex emisit, quin tamen ipsam de ministro doctrinam, cui saluberrima non rebaptizandi consuetudo ac traditio ipsumque praeceptum innitebantur, directe et explicite definiret. Hoc sensu merito dici potest, exortam controversiam non directe et immediate de fide, sed disciplinarem fuisse (Cf. *Franzelin*, De tradit. c. 2 Th. VIII, II, 2° nota. Ed. I p. 70). Aehnlich schon Bellarmin (De Romano Pontifice l. 4 c. 7): Respondeo . ., Cyprianum non fuisse haereticum, . . quia sine dubio

seiner Ansicht über die Ketzertaufe, eine theoretische Retractation war vom hl. Cyprian durch Stephans Decret gar nicht verlangt worden. Mit Recht sagt Peters (S. 549): ‚Streng genommen hatte er (Cyprian) auch nicht einmal etwas zu widerrufen, sondern blos etwas Verbotenes sein zu lassen, d. i. die Ketzer nicht wieder zu taufen'.

Aber selbst diese praktische Retractation, welche in dem Aufgeben des rebaptismus bei Aufnahme von Convertiten aus der Häresie in die Kirche gelegen gewesen wäre, ist nach unserer, wie wir glauben, wohlbegründeten Meinung nicht zur Friedensbedingung bei der Aussöhnung Cyprians mit der römischen Kirche gemacht worden, vielmehr wurde die Praxis der Wiedertaufe der Häretiker durch Cyprian und die mit ihm haltenden Bischöfe trotz des Friedensschlusses seitens des päpstlichen Stuhles weiterhin toleriert[1]).

Wohl ‚ist es gewiss', wie Peters (aaO.) sagt, ‚daß er (Cyprian) alles that, was die römische Kirche in dieser Hinsicht für nothwendig hielt, denn sonst hätte er nicht in den Heiligencatalog und noch weniger in den Kanon der römischen Messliturgie Aufnahme gefunden'[2]). Aber es fragt sich nur, ob die

---

Stephanus Papa *non definivit tanquam de fide* haereticos non rebaptizandos, licet jusserit non rebaptizari, .. sicut etiam e contrario Cyprianus in concilio octoginta episcoporum definivit haereticos rebaptizandos, tamen noluit hoc haberi de fide, diserte protestans, non propterea se velle separari ab aliis, qui contrarium sentiebant .. *Fuit post Pontificis definitionem adhuc liberum aliter sentire,* ut Augustinus dicit (De bapt. l. 2 c. 4 n. 5), quia Pontifex *noluit rem ipsam de fide facere* sine generali concilio, sed *solum voluit interim servari antiquam consuetudinem.*

[1]) Aehnlich Mosheim (De rebus Christianorum ante Constant. M. p. 534): Modum certamini ponebat partim Afrorum prudentia, par pari reddere nolentium, partim Stephani mors, novaque Christianorum sub Valeriano calamitas, *utraque dissidentium parte in sententia permanente.* [2]) Aehnlich argumentiert Palmieri (De Rom. Pontif. p. 673): Ecclesia Romana ab antiquissima aetate S. Cyprianum coluit eumque speciali in honore habuit, ut in canone missae, quod paucissimis concessum, ejus quoque nomen recitaret. At probabile nobis non est, ecclesiam Romanam *episcopum contumacem,* decreto Romanae Sedis usque ad mortem refragantem non solum inter Sanctos propter martyrium, sed inter eos, quos speciali honore prosequeretur, collocare voluisse. Und schon der Bollandist Suysken (aaO. S. 338) zieht diese Conclusion: Ex dictis autem collige, quantum a verisimilitudine

römische Kirche unter P. Xystus II, unter welchem der Friede zwischen Cyprian und der römischen Kirche geschlossen wurde, dieselben Forderungen stellte, wie unter P. Stephan. Wir haben allen Grund anzunehmen, daß dies nicht der Fall war.

Bekanntlich nennt der Biograph des hl. Cyprian, der Diakon Pontius (c. 14), mit ganz auffälliger Betonung den hl. Xystus einen bonus et *pacificus* sacerdos[1]). Das weist darauf hin, daß P. Xystus dem hl. Cyprian Concessionen gemacht hat[2]). Und worin anders können diese Concessionen bestanden haben, als in dem Verzichte des Papstes auf die strenge und allgemeine Durchführung des Stephanischen Decretes auf Abschaffung der Wiedertaufe bei der Rückkehr der Häretiker in die Mutterkirche[3]), mit

---

aberrent, qui S. Cyprianum in suo de haereticis rebaptizandis errore mortuum esse contendunt: non satis enim credibile est, Romanos tanta veneratione episcopi Afri memoriam prosecuturos fuisse, qui errorem apostolicae traditioni contrarium *contra suae Urbis et orbis pontificem* ad mortem usque defendisset. Die Annahme vom episcopus contumax, welcher bis zum Tode an seiner Ansicht und Praxis contra Urbis et orbis pontificem festhält, ist allerdings unannehmbar. Nach unserer, alsogleich zu begründenden Ansicht aber war der Cyprianischen Praxis vom päpstlichen Stuhle ein officielles Tolerari potest zugebilligt worden, und eben deshalb ist die Conclusion Suyskens und Palmieris hinfällig.

[1]) Vgl. unsere Ausführungen über die citierte Stelle in dieser Zeitschr. 1894 S. 253 ff. [2]) Suysken (aaO. S. 313) will aus unserer Stelle bei Pontius gerade das Gegentheil deducieren, daß nämlich der hl. Cyprian Widerruf geleistet habe. Es ist wohl ganz richtig, wenn Suysken darlegt: Non potest ulla verisimilior ratio adduci, ob quam Sixtus II a S. Cypriani diacono tam studiose ‚bonus et pacificus sacerdos ac propterea beatissimus martyr‘ appelletur, quam quod is coeptam sub decessore suo S. Stephano litem amice composuerit, pacemque non ruptam quidem, at turbatam tamen, plene conciliaverit; aber wenn Suysken beifügt: Episcopis, qui diversa senserant, ad catholicam traditionem amplectendam pacifice reductis, so ist dem entgegenzuhalten, daß um den Preis der Annahme der römischen Praxis auch unter P. Stephan der volle Friede zu haben gewesen wäre. [3]) Vgl. Fechtrup (aaO. S. 243): ‚Wahrscheinlich bestand der „gute und friedliebende" Xystus in Anerkennung der hervorragenden Bedeutung und großen Verdienste Cyprians nicht auf der Forderung seines Vorgängers‘. — Wenn Schwane (aaO. S. 526) sagt: ‚In der That wurde die Kirchengemeinschaft zwischen Cyprian und dem nachfolgenden Papste Xystus II wieder angeknüpft, ohne daß mit ersterem Verhandlungen über die Zurücknahme der früheren Beschlüsse gepflogen worden sind‘, so geht das allerdings zu weit. Bekannt sind uns solche Verhandlungen wohl nicht, aber

anderen Worten, in der Tolerierung des von Cyprian und seinen Gesinnungsgenossen geübten Usus, bezw. Abusus[1]) der Wiedertaufe?

Wir werden zu dieser Annahme noch durch eine andere Erwägung geführt.

Wie aus Eusebius (H. E. 7, 2 ff.) hervorgeht, ist es der hl. Dionysius d. Gr. von Alexandrien gewesen, welcher sich der Rolle des Friedensvermittlers zwischen dem römischen Stuhle und der anabaptistischen Partei unter den Bischöfen unterzog. Wir dürfen mit gutem Grund annehmen, daß das glückliche Resultat der Aussöhnung zwischen dem römischen Stuhle und Cyprian, bezw. der Cyprianischen Partei zum hervorragenden Theil gerade seinen unausgesetzten Bemühungen zu verdanken ist. Aber auf welcher Basis suchte Dionysius den Frieden herzustellen? Das sagt uns sein zweiter Brief an P. Xystus[2]), wo er hinweist auf die Wichtigkeit und Bedeutung der Angelegenheit, da bedeutende Synoden zugunsten der Wiedertaufe der Häretiker bindende Beschlüsse gefasst hätten; das sagt uns dann sein Brief an den römischen Presbyter Philemon[3]), worin er zu erwägen gibt, daß es sich bei

---

daraus folgt noch nicht mit Sicherheit, daß solche überhaupt nicht gepflogen worden sind. Aber jedenfalls bestand Xystus nicht auf einer derartigen Retractation.

[1]) Mit Recht betont Thomassin (Diss. in syn. de bapt. haer. § 48, bei Migne PL. 3, 1246), daß der hl. Stuhl, auch wenn er die von Cyprian geübte Praxis als gegen das Dogma verstoßend ansah, doch dieselbe dulden konnte: Ex ecclesiae et pontificum ante synodum universalem *conniventia* ac dispensatione, qui secus (ac recta sententia de valore baptismatis haereticorum poscit) sentiunt ac faciunt, videri interim possunt *errore* quidem aliquo, sed *materiali* tantum, ut ajunt, laborare. Hac autem *venia* prolixius uti ecclesiam et pontificem, non improbat *Bellarminus* l. I de Conciliis c. 10. — Allerdings war diese Art des Friedensschlusses mehr ein bloßer Waffenstillstand, in welchem beide streitende Parteien ihre Positionen behielten, als ein eigentlicher, förmlicher Friede, durch welchen der Streit definitiv seine Beendigung gefunden hätte. [2]) Euseb. H. E. 7, 5: *Καὶ σκόπει τὸ μέγεθος τοῦ πράγματος. Ὄντως γὰρ δόγματα περὶ τούτου γέγονεν ἐν ταῖς μεγίσταις τῶν ἐπισκόπων συνόδοις, ὡς πυνθάνομαι· ὥστε τοὺς προσιόντας ἀπὸ αἱρέσεως, προκατηχηθέντας, εἶτα ἀπολούσασθαι κτλ.* [3]) *Euseb.* 7, 7: *Μεμάθηκα καὶ τοῦτο, ὅτι μὴ νῦν οἱ ἐν Ἀφρικῇ μόνον τοῦτο παρεισήγαγον, ἀλλὰ καὶ πρὸ πολλοῦ κατὰ τοὺς πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπους ἐν ταῖς πολυανθρωποτάταις ἐκκλησίαις καὶ ταῖς συνόδοις τῶν ἀδελφῶν ἐν Ἰκονίῳ καὶ Συννάδοις καὶ παρὰ πολλοῖς τοῦτο ἔδοξεν· ὧν τὰς βουλὰς ἀνατρέπων εἰς ἔριν αὐτοὺς καὶ φιλονεικίαν ἐμβαλεῖν*

der Wiedertaufe der Häretiker um eine uralte, festgewurzelte, weitverbreitete und durch die Autorität angesehener Concilien bestätigte Institution handele, und daß es nicht als rathsam erscheine, an solchen in den volksreichsten Kirchen zu Recht bestehenden Einrichtungen zu rütteln und dadurch schwere Krisen hervorzurufen, besonders da es in der Schrift heiße, man solle die von den Vätern gesetzten Grenzsteine des Nachbarn nicht verrücken. Dionysius will also ausdrücklich die alte Gewohnheit des rebaptismus da, wo sie besteht, ungestört erhalten, den einzelnen Kirchen und Bischöfen die Freiheit vorbehalten wissen, bei den bisherigen Normen bezüglich der Aufnahme der Häretiker in die Kirche zu verbleiben. Ist es zu gewagt anzunehmen, daß der Friede in der Ketzertaufangelegenheit gerade auf dieser vom Friedensvermittler proponierten Basis zustande gekommen sei?[1])

Daß wir mit unserer Vermuthung das Richtige getroffen haben, dafür haben wir einen sicheren Beweis in dem historisch beglaubigten Fortbestand des rebaptismus in Nordafrika auch nach Cyprians Tod. Der 8. Kanon des Concils von Arles vom Jahre 314 redet de Afris, quod propria lege sua utuntur, ut rebaptizent, und bestimmt, daß diese propria lex Afrorum von nun an als aufgehoben zu betrachten sei. Also bis ins Jahr 314 war es in Nordafrika unbestrittener und allgemeiner[2]) Gebrauch, die Häretiker beim Uebertritt in die Kirche wieder zu taufen, wie solches unter Agrippin und Cyprian auf

---

οὐχ ὑπομένω. Οὐ γὰρ μετακινήσεις, φησίν, ὅρια τοῦ πλησίον σου, ἃ ἔθεντο οἱ πατέρες σου.

[1]) Vgl. auch Tillemont (Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, Paris 1701, t. 4 p. 161): Pour ce qui est de la manière, dont se fit cette paix, il y a bien de l'apparence, que ce fut, *comme S. Denis et S. Cyprien le démandaient*, c'est à dire, *que l'on laissa agir chaque évêque selon sa discrétion* et sa lumière, en attendant, que Dieu eut découvert la vérité d'une manière plus claire et plus authentique. [2]) Es soll jedoch nicht behauptet werden, daß dieser ‚allgemeine Gebrauch' nicht auch seine Ausnahmen hatte. Wie zur Zeit Cyprians zwar die Mehrzahl der nordafrikanischen Bischöfe mit ihm am rebaptismus festhielt, aber eine Minderheit von Bischöfen die Wiedertaufe verwarf, so mag es sich ähnlich noch um das Jahr 314 verhalten haben. Aber die große Mehrheit muß am Usus der Wiedertaufe auch damals festgehalten haben; denn sonst könnte unser Kanon nicht schlechtweg de Afris reden.

mehreren Synoden gesetzlich (lege propria) festgestellt worden war[1]).

Man hat freilich versucht, unserm Kanon die Deutung auf die Donatisten zu geben. Derselbe, hat man gesagt, sei nicht de Afris generatim zu verstehen, sondern speciell von den Donatisten[2]).

Aber mit Recht bemerkt Hefele[3]), daß ‚von einer Hinweisung auf die Donatisten unser Kanon keine Spur trägt'[4]). Und dann erwäge man! Um das Jahr 314 war die donatistische Partei erst im Entstehen begriffen, eine definitive Trennung der Donatisten von der katholischen Kirche hatte noch nicht stattgefunden[5]), einer solchen vorzubeugen, dazu war gerade das Concil von Arles berufen. Wie war es also möglich, unter den Afri unseres Kanons speciell die Partei des Donatus zu verstehen? Ferner waren damals die Donatisten weit davon entfernt, die also überwiegende Majorität in der afrikanischen Kirche zu besitzen, daß man sie schlechthin als ‚die Afrikaner' hätte bezeichnen können[6]). Gewiss

---

[1]) So auch Döllinger, Gesch. d. christl. Kirche I 1 S. 312: ‚Im Abendlande hatte die Synode von Arles i. J. 314 mit Beziehung auf die afrikanische Kirche, welche bis dahin ihren Gebrauch, alle zur Kirche sich wendenden Häretiker zu taufen, beibehalten hatte, entschieden rc.' [2]) So schon Binius in seiner Conciliensammlung (Cf. *Mansi*, Coll. Conc. II 40). Vgl. auch Cabassutius, Notitia ecclesiast., Lugdun. 1702, p. 68. Suysken aaO. S. 314. Palmieri, De Roman. Pontif. p. 672. [3]) Conciliengeschichte² I 210. [4]) Der Kanon hat folgenden Wortlaut: De Afris, quod propria lege sua utuntur, ut rebaptizent, placuit, ut, si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint, eum in Patre et Filio et Spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur, ut accipiat Spiritum sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur. [5]) ‚Ihre (der Binius'schen Meinung) Unrichtigkeit ergibt sich schon daraus, daß sich der hier (in Arles) verhandelte Streit noch nicht als donatistisches Schisma ausgeprägt hatte, sondern erst später, nach dem Tode Majorins und Cäcilians, als solcher bestimmt hervortrat'. München, Ueber das Concil von Arles, in der Bonner ‚Zeitschr. für Philosophie u. kath. Theologie' 27. Heft (1838) S. 49. [6]) Gruscha (in Wetzer-Weltes Kirchenlexik. 1. Aufl. 6, 73) spricht die Ansicht aus, der 8. Kanon von Arles sei gegen die Novatianer erlassen worden. Aber die Novatianer durfte man mit noch weniger Recht als die Donatisten kurzweg als ‚die Afrikaner' bezeichnen, besonders da ein großer Theil der in Arles versammelten Bischöfe Afrikaner waren und das Concil gerade zur Beilegung der afrikanischen Streitigkeiten berufen war.

wollte das Concil, als es von den Afrikanern im allgemeinen sagte, sie hätten bezüglich der Aufnahme der Convertiten in die Kirche ‚ihr eigenes Gesetz'[1]), die Donatisten, welche damals noch nicht als von der allgemeinen Kirche losgetrennt zu betrachten waren, mit inbegriffen wissen; aber es ist eine Vergewaltigung des Wortlautes unseres Kanons, denselben als ausschließlich gegen die Donatisten gerichtet zu interpretieren. Die Begriffe ‚Afrikaner' und ‚Donatisten' deckten sich überhaupt niemals, und deckten sich ganz besonders zur Zeit des Concils von Arles nicht.

Suysken[2]) verweist im Anschluss an Sirmond[3]) auf Optatus von Mileve hin, welcher De schismate Donatistarum 1, 24 uns berichtet, daß auf dem römischen Concil unter P. Melchiades im Jahre 313, also kurz vor dem Concil zu Arles, Donatus verurtheilt worden sei, quod *confessus sit, se rebaptizasse* et episcopis lapsis manum imposuisse, quod ab ecclesia alienum est, während Cäcilian auf demselben Concil freigesprochen wurde. Es sei aber undenkbar, daß Donatus verurtheilt worden sei, eo quod rebaptizasset, Cäcilian aber freigesprochen, obgleich dieser dieselbe Praxis der Wiedertaufe übte, da nach unserer Auslegung des Can. 8 Arelat. der rebaptismus allgemeiner afrikanischer Usus gewesen[4]). Wir meinen jedoch, daß der in unserem Sinne verstandene 8. Kanon von Arles und der Bericht des hl. Optatus recht gut neben einander bestehen können. Wie schon Aubespine[5]) und Du Pin[6]) gesehen, handelte es sich

[1]) Schon dieser Ausdruck: *Lege* propria sua utuntur, zeigt, daß es sich um eine von den legitimen kirchlichen Autoritäten erlassene Vorschrift handelt, nicht um einen rechtswidrig eingeführten Gebrauch. [2]) AaO. S. 314. [3]) Notae posthumae ad Concil. Arelat., ediert von Labbé am Schlusse des 1. Bandes seiner Collectio Conciliorum, Paris 1671, col. 1567. [4]) In diesem Sinne argumentiert noch Palmieri (aaO. S. 672): Consuetudo rebaptizandi non erat Caeciliani et catholicorum, sed haereticorum; secus Caecilianus damnatus fuisset, vel si communis et tolerata erat consuetudo, non fuisset damnatus Donatus. Ex quo rursus patet, labente saeculo tertio non exstitisse penes catholicos in Africa consuetudinem rebaptizandi; quod argumento est, citra medium ejusdem saeculi h. e. sub Cypriano seu paulo post abolitum fuisse decretum baptizandi baptizatos ab haereticis. [5]) Ad h. l. (Migne PL. 11, 932): Rebaptizasse — eos scilicet, qui baptizati essent *ab orthodoxis* post schisma; nam qui loti essent ante schisma non rebaptizabantur a Donatistis. [6]) Ebd.: Quod confessus est rebaptizasse — *a catholicis* scilicet baptizatos.



auf der römischen Synode ohne Zweifel nicht um die Wiedertaufe von solchen, welche vorher von Häretikern, sondern von solchen, welche von der cäcilianischen Partei oder von lapsi getauft worden waren.

Man hat sich auf den hl. Hieronymus berufen, welcher im Dialogus adversus Luciferianos n. 23 schreibt: Conatus est beatus Cyprianus contritos lacus fugere nec bibere de aqua aliena, et idcirco haereticorum baptisma reprobans ad Stephanum tunc Romanae urbis episcopum . . super hac re Africanam synodum direxit. Sed conatus ejus frustra fuit. Denique illi ipsi episcopi, qui rebaptizandos haereticos cum eo statuerant, *ad antiquam consuetudinem revoluti novum emisere decretum.* Es sei kein Zweifel, daß Cyprian selbst sich der Retractation der afrikanischen Bischöfe angeschlossen habe[1]).

Aber mit Recht hat man seit Launoy[2]) gegen die geschichtliche Zuverlässigkeit der Notiz bei Hieronymus Bedenken erhoben. Der hl. Augustin weiß ebenso wenig von einem solchen Retractationsdecret der afrikanischen Bischöfe, als er von einem Widerruf Cyprians ein positives Wissen, mehr als ein bloßes Vermuthen hat. Allerdings hat dieser hl. Kirchenlehrer auch andere, uns jetzt bekannte Actenstücke aus dem Ketzertaufstreit nicht gekannt[3]); aber immerhin sagt De Smedt[4]) mit Grund: Hoc eorum (Afrorum episcoporum) decretum, si exstitisset, Augustino ignotum futurum fuisse aut contra Donatistas ab ipso non citatum, vix credibile est. Und wenn auch dies argumentum ex silentio nicht von absolut entscheidender Bedeutung, entscheidend ist der Widerstreit der Nachricht bei Hieronymus mit dem Kanon 8 des Concils von Arles, welcher uns sicher bezeugt, daß in Afrika 50 Jahre nach Cyprians Tod das alte Gesetz, das die Wiedertaufe der Häretiker vorschrieb, noch immer in Geltung und Uebung stand.

De Smedt spricht die Vermuthung aus, der hl. Hieronymus habe an unserer Stelle überhaupt nicht die afrikanischen

---

[1]) Suysken aaO. 312 f. Vgl. Palmieri aaO. 671: Si illud decretum emissum est vivente adhuc Cypriano, non est dubitandum, quod ille huic accesserit; at aetatem illius decreti nos Hieronymus non docet. [2]) Epist. ad Jacob. Bevilaqu. (Epist. ed. Cantabrig. 1689 p. 827). [3]) Vgl. diese Zeitschr. 1894 S. 478. [4]) AaO. 235.

Bischöfe im Auge, sondern die anabaptistischen Orientalen, welche nach dem Zeugnisse des Donatisten Cresconius wirklich ihre früheren auf die Wiedertaufe der Häretiker lautenden Beschlüsse widerriefen[1]). Wir können De Smedt in dieser Interpretation nicht folgen. Nach dem Zusammenhang der Stelle kann der hl. Hieronymus nur an die afrikanischen Collegen des hl. Cyprian gedacht haben, welche auf einem afrikanischen Concil die Wiedertaufe der Convertiten aus der Häresie beschlossen und diesen Beschluss dem Papste Stephan notificiert hatten[2]). Ebenso wenig können wir der Hypothese Tillemonts beipflichten, als habe der hl. Kirchenlehrer an den Kanon 8 des Concils von Arles gedacht, welcher von den Afrikanern mitbeschlossen oder gutgeheißen das novum decretum des hl. Hieronymus darstelle[3]). Denn nach dem klaren Wortlaut des hieronymianischen Textes waren es nicht blos die Vertreter derselben Bischofsitze, sondern es waren dieselben Bischöfe, dieselben Personen, welche ihren früheren Synodalbeschluss, die Häretiker wieder zu taufen, durch ein neues Decret abrogierten[4]). Auch die Deutung der Stelle, welche wir bei Schwane[5]) finden, daß nämlich ein Theil der afrikanischen Bischöfe, welche mit Cyprian die Beschlüsse auf Wiedertaufe der Häretiker gefasst, retractiert hätten, wird dem Wortlaute bei Hieronymus nicht gerecht. Gewiss ist es möglich, daß nach Erscheinen

---

[1]) Ebd.: Neque etiam episcopos Afros (Hieronymus) diserte indicat . . sed potius videtur intelligere orientales, quos revera a priori cum Afris consensione mox recessisse ait Cresconius Donatista. (Cf. *Augustin.* C. Crescon. l. 3 c. 2.) [2]) (Cyprianus) haereticorum baptisma reprobans ad Stephanum . . super hac re *Africanam synodum* direxit. Sed conatus ejus frustra fuit. Denique *illi ipsi* episcopi, qui rebaptizandos haereticos *cum eo statuerant,* ad antiquam consuetudinem revoluti novum emisere decretum. [3]) AaD. 162: Je ne sais, si le décret des évêques d'Afrique, dont parle S. Jérôme, ne serait point le VIII. Canon du Concile d'Arles. Car il régarde en particulier les Africains et témoigne, que la réiteration du battême était encore pratiquée dans cette province. D'ailleurs on ne peut douter, que les évêques d'Afrique faisant une grande partie du Concile ce Canon n'était été fait qu' on par leur autorité ou avec leur consentiment. [4]) Ganz richtig sagt Palmieri (aaD. S. 671): Hic est sermo de *iisdem numero* episcopis, qui baptizandos baptizatos in haeresi statuerant. [5]) Dogmengesch.[2] I 526: ‚Der hl. Hieronymus berichtet von anderen afrikanischen Bischöfen, die zuerst auf Seite Cyprians gestanden, aber später zu der richtigen Ansicht sich bekehrt hatten'.

des Stephanischen Edictes ein Theil der Bischöfe, welche es bisher mit Cyprian gehalten, von der anabaptistischen Praxis zurücktraten, möglich auch, daß diese Bischöfe auf einer Synode[1]) die Unterwerfung unter das päpstliche Decret beschlossen, möglich ist es endlich auch, daß ein derartiger Concilsbeschluss dem hl. Hieronymus bekannt war und Anlass zu seiner Notiz im Dialogus adv. Lucifer. gab: in der Stelle selbst ist von der Gesammtheit der Bischöfe, welche mit Cyprian die Wiedertaufe der Häretiker und später deren Wiederabschaffung beschlossen, die Rede. Aber mag nun ein Missverständnis, oder eine Verwechselung, oder eine falsche Conjectur[2]), oder eine Ungenauigkeit in der Darstellung seitens des hl. Hieronymus vorliegen: so wie sie vor uns liegt, entspricht sie nicht dem historischen Thatbestande, und darum wird auch die an dieselbe geknüpfte Schlussfolgerung auf einen Widerruf Cyprians hinfällig.

Uebrigens bemerke man wohl, daß Hieronymus den hl. Cyprian keineswegs den Retractanten beizählen will, ja, daß nach dem Zusammenhang der Stelle er Cyprian selbst von der Zahl der retractierenden Bischöfe auszuschließen scheint[3]). Cyprian, so ist sein Gedankengang, hatte mit seinem Bestreben, die Praxis der Wiedertaufe in die Kirche einzuführen, kein Glück. Sogar die Bischöfe, welche mit ihm auf einer afrikanischen Synode die Ungiltigkeit der Ketzertaufe festgestellt hatten, verließen ihn und seine Ansicht und retractierten ihre diesbezüglichen früheren Beschlüsse.

Wie man eine Retractation der Gesinnungsgenossen Cyprians in Afrika behauptet hat, so hat man die gleiche Behauptung be-

---

1) Hardouin (Collect. Conc. tom. I in indice) reiht in der That auf Grund des Berichtes bei Hieronymus den afrikanischen Concilien im Ketzertaufstreit ein weiteres (um 262) an, auf welchem eben das corrigierende Decret bezüglich der Ketzertaufe gefasst worden sein soll. 2) Alexander Natalis meint (Saec. 3 diss. 12 a. 3, Venet. 1759, p. 107): Verisimile est, sanctum Hieronymum, cum videret rebaptizationem sua aetate a catholicis Afris rejici, sive baptismum haereticorum ab illis admitti et approbari, odio adversus Donatistas in eam inductum fuisse opinionem, quod Afri ad antiquam consuetudinem rediissent statim post concilium sancti Cypriani. 3) Palmieri a. a. O. p. 671: Dubitare vero licet, an e sententia Hieronymi ipse Cyprianus novo decreto consenserit: eum enim Hieronymus non recenset inter illos, qui novum emisere decretum, sed potius *ab eis separare videtur.*

züglich der asiatischen Anabaptisten aufgestellt, und auch von dieser behaupteten Thatsache auf einen Widerruf Cyprians in der Ketzertauffrage geschlossen[1].

Es wird allerdings nicht wenige geben, welche die Berechtigung der Conclusion von der angenommenen Prämisse einer Retractation der Orientalen in der Ketzertaufsache auf einen gleichen Widerruf des hl. Cyprian zuzugeben Bedenken tragen möchten. Aber sehen wir davon ab! Auch die Prämisse einer allgemeinen Retractation der asiatischen Gesinnungsgenossen Cyprians steht auf sehr schwachen Füßen.

Zuvörderst scheint daran kein Zweifel gestattet zu sein, daß Firmilian nicht widerrufen hat. Der hl. Basilius, der Nachfolger Firmilians auf dem bischöflichen Stuhle von Cäsarea in Kappadocien, weiß von einem solchen Widerrufe nichts. Das geht daraus hervor, daß der hl. Kirchenlehrer ohne alle Einschränkung Cyprian und Firmilian die strenge Ansicht von der Ungiltigkeit der außerkirchlichen Taufe zuschreibt und ihre Theorie und Praxis in Gegensatz zu der später in einem großen Theile Asiens eingeführten Disciplin stellt[2]. Unmöglich konnte Basilius schreiben, eine Anzahl asiatischer Bischöfe habe im Gegensatz zu Cyprian und Firmilian die Anerkennung der Taufe der Schismatiker beschlossen,

[1] Vgl. Baronius ad ann. 259 c. 4: Si igitur, ut vidimus, omnes orientales ecclesiae in unam eandemque conspirantes sententiam, ut ait Dionysius, sunt pacis vinculo copulatae, quis tam vecors et emotae mentis poterit vel leviter suspicari, *unum Cyprianum* pertinacem in sententia obstinatius perstitisse, et non potius.. Romanae ecclesiae et *totius orientis* episcoporum vestigiis institisse? Quod vero nullum exstat de ejusdem Cypriani mutata sententia a se editum testimonium, quae mox secuta est, persecutio illud, sicut multa alia vetustatis monumenta, potuit evertisse ac omnem ejus rei memoriam penitus delevisse. Vgl. Huyskens aaO. p. 313. [2] Ep. 1 can. ad Amphiloch. (Migne PG. 32, 668 f.): *Οἱ Καθαροὶ καὶ αὐτοὶ τῶν ἀπεσχισμένων εἰσί. Πλὴν ἀλλ' ἔδοξε τοῖς ἀρχαιοῖς, τοῖς περὶ Κυπριανὸν λέγω καὶ Φιρμιλιανὸν τὸν ἡμέτερον, τούτους πάντας μιᾷ ψήφῳ ὑποβαλεῖν, Καθαροὺς καὶ Ἐγκρατίτας καὶ Ὑδροπαραστάτας· διότι ἡ ἀρχὴ τοῦ χωρισμοῦ διὰ σχίσματος γέγονεν· οἱ δὲ ἐκκλησίας ἀποστάντες οὐκέτι ἔσχον τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐφ' ἑαυτοῖς· ἐπέλιπε γὰρ ἡ μετάδοσις τῷ διακοπῆναι τὴν ἀκολουθίαν.. Διὸ ὡς παρὰ λαϊκῶν βαπτιζομένους παρ' αὐτῶν ἐκέλευσαν ἐρχομένους ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν τῷ ἀληθινῷ βαπτίσματι τῷ τῆς ἐκκλησίας ἀνακαθαίρεσθαι. Ἐπειδὴ δὲ ὅλως ἔδοξέ τισι τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν οἰκονομίας ἕνεκα τῶν πολλῶν δεχθῆναι αὐτῶν τὸ βάπτισμα, ἔστω δεκτόν.*

wenn dem hl. Kirchenlehrer etwas davon bekannt gewesen wäre, daß Firmilian selbst einen solchen retractierenden Beschluss mit gefasst hätte. Dem hl. Basilius hätte aber eine derartige Retractation Firmilians kaum unbekannt bleiben können. Denn mit Recht bemerkt Alexander Natalis[1]): Etsi Firmilianus illum olim errorem ejurasset, ecclesiasticae ut restitueretur unitati (quemadmodum fingit Baronius), quomodo id Basilius non agnovisset, qui et ipse Cappadox erat et Caesareae in Cappadocia episcopus? Quomodo ex ecclesiae illius actis adeo solemniter recantatam palinodiam compertam non habuisset?

Fernerhin können wir bezüglich des Orientes in gleicher Weise, wie bezüglich Afrikas, den Nachweis führen, daß daselbst die anabaptistische Praxis noch lange nach Firmilian und Cyprian fortbestanden hat. Basilius bezeugt uns das in seinen beiden kanonischen Briefen an Amphilochius in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise. Er berichtet uns, daß nicht blos in Cäsarea — dem Sitze des hl. Basilius — sondern auch an anderen Orten Asiens nicht nur die Häretiker, sondern auch die Schismatiker, wenn sie um Aufnahme in die Kirche nachsuchten, getauft wurden[2]), eine Thatsache, welche mit der behaupteten allgemeinen Retractation der orientalischen Kirchen, die in der Ketzertauffrage auf Seite Cyprians und Firmilians standen, in Widerspruch steht.

Wir legen weniger Gewicht darauf, daß Basilius in seinem ersten kanonischen Briefe an Amphilochius die Taufe der Häretiker als giltig nicht anerkennen will. Denn Basilius bringt da einen engeren Begriff von Häresie in Anwendung, als er sonst und heutzutage üblich ist. Unter seinen Begriff von Häresie fallen alle Secten, welche in der Lehre von Gott irren[3]).

---

[1]) AaO. a. 2 p. 105. [2]) Ep. 2 ad Amphil. can. 47 (Migne PG. 32, 732) sagt Basilius von den Enkratiten, Sakkophoren, Apotaktiten einerseits, und den Novatianern andererseits: *Ἡμεῖς μέντοι ἑνὶ λόγῳ ἀναβαπτίζομεν τοὺς τοιούτους.* Vigebat igitur, bemerkt hiezu Alexander Natalis (aaO.), Basilii tempore in Cappadocia finitimisque regionibus mos rebaptizandi plures haereticos, etiamsi in forma ecclesiae baptizati essent (ne quis cavilletur). [3]) Ep. 1 ad Amphil. (aaO. 665): *Αἱρέσεις δὲ, οἷον ἡ τῶν Μανιχαίων, καὶ Οὐαλεντίνων, καὶ Μαρκιωνιστῶν, καὶ αὐτῶν τούτων τῶν Πεπουζηνῶν· εὐθὺς γὰρ περὶ αὐτῆς εἰς Θεὸν πίστεώς ἐστιν ἡ διαφορά.* Der Irrthum bezüglich der Buße begründet nach Basilius noch

Aber die Taufe solcher Häretiker wurde damals auch in solchen Kirchen, wo früher der Standpunkt Cyprians und Firmilians nicht getheilt wurde, nicht für giltig anerkannt. Es war ein damals nicht blos in Cäsarea und Umgegend, sondern auch in Alexandria[1]) und anderwärts im Orient, ja, nicht blos im Oriente, wie Döllinger[2]) meint, sondern vielfach auch im Abendlande[3]) anerkanntes Princip, daß der orthodoxe Glaube des Taufenden an die Trinität Voraussetzung der Giltigkeit der Taufe sei[4]). Wie der hl. Athanasius auseinandersetzt, genügt es nicht, die leeren Namen der drei göttlichen Personen bei Spendung der Taufe auszusprechen, wenn den Worten der richtige, geistige Inhalt fehlt, es müssen die richtigen Personen der von den Christen ver-

---

nicht die Anwendung des Begriffs „Häresie‘ auf dic Novatianer (ebd.): *Σχίσμα δὲ περὶ τῆς μετανοίας διαφόρως ἔχειν πρὸς τοὺς ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας.*

[1]) Vgl. Athanasius Orat. 2 c. Arian. n. 42 f. — Wie aus Eusebius H. E. 7, 9 hervorgeht, war schon lange vor dem Episkopat Dionysius' d. Gr. in Alexandria die Giltigkeit der außerkirchlichen Taufe praktisch anerkannt. AaO. erzählt Dionys von einem Greise, der schon vor dem Episkopat Heraklas', des Vorgängers Dionysius', zur Kirche zugelassen war, ohne daß man ihm die Taufe nochmals zu ertheilen für nöthig hielt (vgl. Tillemont aaO. t. 4 p. 142). Auch Dionys der Große war keineswegs, wie seit Hieronymus oft behauptet worden ist, in der Ketzertauffrage ein Gesinnungsgenosse Cyprians und Firmilians. Als solcher wäre er auch schwerlich geeigenschaftet gewesen, für die asiatischen und afrikanischen Anabaptisten bei den Päpsten Stephan und Xystus die Rolle eines Fürsprechers und Friedensvermittlers zu übernehmen (vgl. Tillemont aaO.). Ferner hätte Dionys, wenn zu seiner Zeit in Alexandrien die anabaptistische Praxis gehandhabt worden wäre, unmöglich an den römischen Presbyter Philemon (Eusebius H. E. 7, 7, 5) also schreiben können: *Μεμάθηκα καὶ τοῦτο, ὅτι μὴ νῦν οἱ ἐν Ἀφρικῇ μόνον τοῦτο παρεισήγαγον, ἀλλὰ καὶ πρὸ πολλοῦ κατὰ τοὺς πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπους ἐν ταῖς πολυανθρωποτάταις ἐκκλησίαις καὶ ταῖς συνόδοις τῶν ἀδελφῶν ἐν Ἰκονίῳ καὶ Συννάδοις καὶ παρὰ πολλοῖς ἔδοξεν.* Daß Dionysius sich nicht auf die Praxis seiner Kirche zugunsten der Vertheidiger der Wiedertaufe berief, daß er vielmehr erst darüber unterrichtet werden musste, daß nicht jetzt erst die Afrikaner die Wiedertaufe eingeführt haben, setzt doch voraus, daß in Alexandria der rebaptismus zu Dionysius' Zeit nicht in Uebung war. Endlich macht es Basilius dem hl. Dionys zum Vorwurf, daß er die Taufe der Pepuzener als giltig anerkannt habe (Ep. 1 ad Amphil. aaO. 32, 664). [2]) Geschichte der christl. Kirche I 1 S. 310. [3]) So von Optatus von Mileve (De schism. Donat. l. 1 n. 10 ff. l. 5 n. 1). [4]) Wir gedenken diesen wichtigen, bis jetzt zu wenig beachteten und gewürdigten Punkt später in einer besonderen Studie zu beleuchten.

ehrten Gottheit *gemeint* sein[1]). Diejenigen, welche nicht an den wahren Christengott glauben, können auch nicht auf den Namen dieses Christengottes taufen, ihre Taufe ist darum ungiltig. Dies Princip war nach dem hl. *Basilius*[2]) von ‚den Alten' aufgestellt und war zur Zeit des genannten Kirchenvaters im Orient allgemein anerkannt[3]).

Aber in Cäsarea wurde nicht blos die Taufe der Häretiker, d. i. jener Secten, welche im Glauben an Gott irren, als ungiltig verworfen, sondern auch die Taufe der *Novatianer*, welche Basilius (im Gegensatz zu den Häretikern) ausdrücklich zu den Schismatikern rechnet[4]). Und nicht blos im kappadocischen Cäsarea bestand bezüglich der Novatianer diese anabaptistische Praxis, sondern auch an anderen Orten. Basilius sagt uns, daß bezüglich der novatianischen Taufe eine *verschiedene Disciplin* in Asien herrsche, daß also neben der Nichtwiedertaufe der von den Novatianern Getauften auch die Wiedertaufe an denselben geübt wurde[5]). Nur in ‚einigen' asiatischen Kirchen wurde bezüglich der Novatianer, bezw. Schismatiker von der Wiedertaufe abgesehen[6]).

Suysken beruft[7]) sich dem gegenüber auf dieselbe Epist. 1 can. ad Amphil., wo der hl. Basilius gegen die strenge Meinung Cyprians und Firmilians Stellung nimmt, und im Gegensatz zu diesen Bestreitern der Giltigkeit irgendwelcher außerkirch-

---

1) AaO. n. 43: *Πολλαὶ γοῦν καὶ ἄλλαι αἱρέσεις λέγουσι τὰ ὀνόματα μόνον, μὴ φρονοῦσαι δὲ ὀρθῶς, ὡς εἴρηται, μηδὲ τὴν πίστιν ὑγιαίνουσαν ἔχουσαι, ἀλυσιτελὲς ἔχουσι καὶ παρ' αὐτῶν δεδόμενον ὕδωρ.* 2) Ep. 1 ad Amphil. (aaO. 32, 665): *Ἐκεῖνο γὰρ ἔκρινον οἱ παλαιοὶ δέχεσθαι βάπτισμα, τὸ μηδὲν τῆς πίστεως παρεκβαῖνον* (d. h. jene Taufe, welche im christlichen Gottes- und Trinitätsglauben ausgespendet wird). 3) Nur bezüglich der *Anwendung* dieses Principes auf die einzelnen Secten gab es Meinungsverschiedenheiten. 4) AaO. 668: *Οἱ Καθαροὶ καὶ αὐτοὶ τῶν ἀπεσχισμένων εἰσί.* 5) Ebd. 664: *Τὸ μὲν οὖν περὶ τοὺς Καθαροὺς ζήτημα καὶ εἴρηται πρότερον, καὶ καλῶς ἀπεμνημόνευσας, ὅτι δεῖ τῷ ἔθει τῶν καθ' ἑκάστην χώραν ἕπεσθαι, διὰ τὸ διαφόρως ἐνεχθῆναι περὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτῶν τοὺς τότε περὶ τούτων διαλαβόντας.* Ep. 2 ad Amphil. can. 47 (ebd. 32, 732): *Περὶ μὲν ἐκείνων (Ναυατιανῶν) κάνων ἐξεφωνήθη, εἰ καὶ διάφορος.* 6) Ep. 1 ad Amphil. (aaO. 32, 669): *Ἐπειδὴ ὅλως ἔδοξέ τισι τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν οἰκονομίας ἕνεκα τῶν πολλῶν δεχθῆναι αὐτῶν (τῶν Καθαρῶν) τὸ βάπτισμα, ἔστω δεκτόν.* 7) AaO. S. 314.

lichen Taufe die Anerkennung der von den Katharern ertheilten Taufe zuläſst[1]).

Es ist nun allerdings zuzugeben, daß sich die Ansicht des hl. Basilius in der Ketzertauffrage nicht deckt mit der Cyprians und Firmilians[2]). Nach Cyprian und Firmilian ist jede außerkirchliche Taufe an jedem Orte und unter allen Verhältnissen ungiltig und ohne Wirksamkeit; nach Basilius kann die Taufe der Secten, welche im Glauben an Gott nicht irren, giltig sein, wenn die jeweils geltende Kirchendisciplin solche Taufe als giltig annimmt[3]). Aber andererseits ist doch die Theorie unseres hl. Lehrers nicht der Art, daß sie aussieht wie eine Abstraction aus der Regel des Stephanischen Edictes: Si qui *a quacunque haeresi* venient ad vos, nihil innovetur etc. Aber mag es sich auch mit der Theorie des hl. Basilius verhalten, wie immer — was für uns entscheidend ist, das ist die von Basilius bezeugte anabaptistische Praxis. Noch zu den Zeiten des hl. Basilius war in vielen Kirchen Asiens die eben citierte Regel P. Stephans nicht in die Praxis eingeführt.

Wie aber ist diese Thatsache zu erklären, wenn es richtig ist, wie behauptet worden ist, daß die asiatischen Anhänger der Wiedertaufe, Firmilian an der Spitze, insgesammt sich dem Stephanischen Decrete gefügt, und dem entsprechend die Wiedertaufe für die Convertiten a quacunque haeresi abgeschafft hätten?[4]) Wir dürfen wohl im Gegentheil aus dem Fortbestehen des Anabaptismus in Asien den Schluſs ziehen, daß die durch P. Xystus II gewährte Duldung der Wiedertaufe eine allgemeine war, und auch den asiatischen Anabaptisten zugute gekommen ist.

Baronius[5]) verlegt die Retractation der orientalischen Anabaptisten noch in die Regierungszeit P. Stephans und beruft sich dafür auf Eusebius, welcher in seiner Kirchengeschichte ein Ex-

---

[1]) Vgl. oben Note 2 S. 257. [2]) Es ist darum nicht ganz richtig, wenn Alexander Natalis (dissert. 23 p. 180) meint: S. Basilium et ejus ecclesiam tunc adhuc fuisse in errore Firmiliani, quem a Nicaena synodo per consequentiam damnatum non intelligebant; oder wenn Billuart (De sacram. in communi et baptismo. Ad dissert. 5 art. 3 Digr. hist. sect. 1, im Cursus Theol., Wirceb. 1758, t. 16 p. 306) glaubt, Basilius sei ejusdem sententiae cum Cypriano gewesen. [3]) Vgl. oben Note 1 S. 246, Note 5 und 6 S. 260. [4]) Vgl Alex. Natalis diss. 12 a. 2 p. 105. [5]) Ad ann. 259 c. 1 ff.

cerpt aus dem Briefe Dionysius' d. Gr. an P. Stephan wiedergibt, worin derselbe die allgemeine Pacification und die nach großen Wirrnissen wiederhergestellte Eintracht der orientalischen Kirchen erwähnt[1]). Die ‚Neuerung des Novatus', von welcher nach Eusebius, bezw. Dionysius die orientalischen Bischöfe sich abgewendet, sei identisch zu nehmen[2]) mit der durch Stephanus verurtheilten Wiedertaufe der Häretiker, und die Eintracht und der Friede in den asiatischen Kirchen sei in sententiam Stephani omnium accessione herbeigeführt worden.

Baronius' Meinung hat bis in die neueste Zeit Vertreter gefunden[3]). Allein schon Schelstrate[4]), dann Pagi[5]), Suysken[6]), Alexander Natalis[7]) u. a. haben dargelegt, daß die von Eusebius, bezw. Dionys d. Gr. erwähnten Wirrnisse und die durch Beilegung derselben gewonnene Einmüthigkeit der asiatischen Kirchen mit dem Ketzertaufstreite nichts zu thun haben, sondern einzig und allein die durch das novatianische Schisma hervorgerufenen Streitigkeiten und deren glückliche Beilegung es sind, welche Dionys und Euseb aaO. im Auge haben.

---

[1]) H. E. 7, 4 f.: *Πλεῖστα δὲ οὖν αὐτῷ περὶ τούτου διὰ γραμμάτων ὁ Διονύσιος ὁμιλήσας, τελευτῶν δηλοῖ, ὡς ἄρα τοῦ διωγμοῦ λελωφηκότος αἱ πανταχόσε ἐκκλησίαι τὴν κατὰ Νοουάτον ἀποστραφεῖσαι νεωτεροποιίαν εἰρήνην πρὸς ἑαυτὰς ἀνειλήφεσαν. Γράφει δὲ ὧδε· Ἴσθι δὲ νῦν, ἄδελφε, ὅτι ἥνωνται πᾶσαι αἱ πρότερον διεσχισμέναι κατὰ τὴν ἀνατολὴν ἐκκλησίαι, καὶ ἔτι προσωτέρω. Καὶ πάντες εἰσὶν ὁμόφρονες οἱ πανταχοῦ προεστῶτες, χαίροντες καθ' ὑπερβολὴν ἐπὶ τῇ παρὰ προσδοκίαν εἰρήνῃ γενομένῃ, Δημητριανὸς ἐν Ἀντιοχείᾳ, Θεόκτιστος ἐν Καισαρείᾳ, . . Ἕλενος ἐν Τάρσῳ καὶ πᾶσαι αἱ τῆς Κιλικίας ἐκκλησίαι, Φιρμιλιανὸς καὶ πᾶσα Καππαδοκία. Τοὺς γὰρ περιφανεστέρους μόνους τῶν ἐπισκόπων ὠνόμασα . . Αἱ μέντοι Συρίαι ὅλαι καὶ ἡ Ἀραβία . . ἥ τε Μεσοποταμία, Πόντος τε καὶ Βιθυνία καὶ συνελόντι εἰπεῖν ἀγαλλιῶνται πάντες πανταχοῦ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ φιλαδελφίᾳ, δοξάζοντες τὸν θεόν.* [2]) AaO. c. 1: Appellat Eusebius sententiam de rebaptizatione pravitatem Novati, seu potius Novatiani haeresim, ea nimirum ex causa, quod Novatianus id temporis rebaptizare aggressus esset, nec (ut dictum est) reciperet quempiam apud alios baptizatum absque secundo a se administrato baptismate. [3]) Vgl. Alzog, Lehrb. der Universal-Kirchengesch.[8] I 221: ‚Das entschiedene Auftreten des Stephanus hatte nach dem Berichte des Dionysius, Bischofs von Alexandrien, viele orientalische Kirchen zur Einheit mit der römischen Ueberlieferung geführt'. Aehnlich Hergenröther, Handb. d. allgem. Kirchengesch. I 176. [4]) Antiquit. Illustr. P. 2 Diss. 1 c. 5 art. 3. [5]) Ad ann. Baron. 259, Pagii 256 c. 14 f. [6]) AaO. p. 313 n. 760. [7]) AaO. a. 2 p. 106.

Wie aus Eusebius H. E. 7, 5 hervorgeht, setzte Dionys noch unter P. Xystus II seine friedensvermittlerischen Bemühungen nicht blos zugunsten der afrikanischen, sondern auch der asiatischen Anabaptisten fort[1]). Wie reimt sich das mit der Annahme, die Asiaten hätten schon unter P. Stephan retractiert und dessen Decrete, welches die Wiederholung der Taufe an den Convertiten a quacunque haeresi verboten, sich unterworfen, und durch diese Unterwerfung sei der Friede, welcher durch die Wirrnisse über die Ketzertaufe zerstört gewesen, unter den orientalischen Kirchen wiederhergestellt worden? Ferner: Aus der Correspondenz Dionysius' des Großen mit dem römischen Stuhle wegen der Ketzertaufangelegenheit war Eusebius nur ein einziger an P. Stephan gerichteter Brief bekannt. Denn 7, 5 bezeichnet er den daselbst excerpierten Brief an P. Xystus ausdrücklich als den ‚zweiten Brief über die Taufe'. Und nun soll in diesem einen Briefe Dionys für die asiatischen Anabaptisten Fürbitte bei P. Stephan einlegen (*περὶ τούτων αὐτοῦ πάντων δεόμενος ἐπέστειλα*), und zugleich berichten, daß jetzt glücklicher Weise nach Beilegung der Wirren wegen der Ketzertaufe die asiatischen Kirchen den verlorenen Frieden und die Eintracht durch Annahme des Stephanischen Edictes wiedergewonnen hätten![2])

---

[1]) *Στέφανον δ' ἐπὶ δυσὶν ἀποπλήσαντα τὴν λειτουργίαν ἔτεσι, Ξύστος διαδέχεται. Τούτῳ δευτέραν ὁ Διονύσιος περὶ βαπτίσματος χαράξας ἐπιστολήν, ὁμοῦ τὴν Στεφάνου καὶ τῶν λοιπῶν ἐπισκόπων γνώμην τε καὶ κρίσιν δηλοῖ, περὶ τοῦ Στεφάνου λέγων ταῦτα· Ἐπεστάλκει μὲν οὖν πρότερον καὶ περὶ Ἑλένου καὶ περὶ Φιρμιλιανοῦ καὶ πάντων τῶν τε ἀπὸ τῆς Κιλικίας καὶ Καππαδοκίας καὶ Γαλατίας καὶ πάντων τῶν ἑξῆς ὁμορούντων ἐθνῶν, ὡς οὐδὲ ἐκείνοις κοινωνήσων διὰ τὴν αὐτὴν ταύτην αἰτίαν, ἐπειδὴ τοὺς αἱρετικοὺς (φησὶν) ἀναβαπτίζουσι. Καὶ σκόπει τὸ μέγεθος τοῦ πράγματος. Ὄντως γὰρ δόγματα περὶ τούτου γέγονεν ἐν ταῖς μεγίσταις τῶν ἐπισκόπων συνόδοις, ὡς πυνθάνομαι· ὥστε τοὺς προσιόντας ἀπὸ αἱρέσεως, προκατηχηθέντας, εἶτα ἀπολούσασθαι καὶ ἀνακαθαίρεσθαι τὴν τῆς παλαιᾶς καὶ ἀκαθάρτου ζύμης ῥύπον. Καὶ περὶ τούτων αὐτοῦ πάντων δεόμενος ἐπέστειλα.* [2]) Nach einer andern Richtung hin, als Baronius, aber in ebenso fehlgegriffener Weise sucht O. Ritschl (aaO. S. 123 f.) unsere Stelle (H. E. 7, 4, vgl. Note 1 S. 262) zu verwerten und auszubeuten. Ritschl meint, Eusebius habe zwar die Stelle aus dem Briefe des Dionysius zu dem Zwecke ausgehoben, um zu belegen, ‚daß alle Gemeinen, welche dort aufgezählt werden, nach der Verfolgung wieder den Frieden erlangt haben'. Aber Dionysius habe die Mittheilung in einem

Belangreicher als Baronius' verfehlte Beweisführung für die Retractation der orientalischen Anabaptisten scheint die Berufung auf das Zeugnis des hl. Augustinus[1]. Im dritten Buche gegen den Donatisten Cresconius (c. 2 n. 2) schreibt nämlich dieser hl. Lehrer: Majores autem vestri, quibus tale testimonium perhibuisti, quod ab *orientalium* propterea communione discreti sunt, quod *illi suum judicium resciderunt*, quo eis placuerat de ista baptismi quaestione Cypriano atque illi Africano concilio consentiri oportere, contra Cyprianum fecerunt. Und einige Sätze weiter unten (c. 3 n. 3): Proinde si omnino jam credendum est, *quinquaginta episcopis orientalium* id esse visum, quod septuaginta Afris vel aliquanto etiam pluribus, contra tot millia episcoporum, quibus hic error in toto orbe displicuit; cur non potius etiam *ipsos paucos orientales suum judicium correxisse* dicamus, non, ut tu loqueris, rescidisse? Sicut enim laudabile est a vera sententia non moveri, ita culpabile persistere in falsa.

Nehmen wir beide Stellen zusammen und setzen wir voraus, daß deren Inhalt dem historischen Sachverhalt entspricht, so ergibt sich folgendes Resultat: 50 orientalische Bischöfe traten, als der Ketzertaufstreit durch Cyprian und die Afrikaner angefacht worden, der Verwerfung der Ketzertaufe durch die afrikanischen Anabaptisten bei. Dieselben[2] Bischöfe aber in ihrer Gesammtheit traten

---

anderen Sinne gemacht. Dieser habe den fraglichen Brief wegen der Ketzertaufangelegenheit geschrieben, um wegen Cyprians und der Afrikaner (blos?) zu intercedieren. Um nun einen Druck auf Stephan auszuüben, habe er zum Schlusse darauf hingewiesen, ‚daß die bisher getrennten Orientalen nicht nur in dem Protest gegen Novatian (c. 4), sondern auch in dem Beschluss, die Ketzer wiederzutaufen, sich vereinigt haben. Denn daß damit die Aufzählung der im Frieden geeinten Bischöfe in c. 5, 1 2 zusammenhängt, zeigt § 4 5‘. — Ritschl legt hier nicht aus, sondern unter. Der einfache, doch so naheliegende Sachverhalt ist dieser: Dionysius unterstützt seine Intercession für die dissentierenden Bischöfe damit, daß er am Schlusse seines Briefes an das Herz Stephans appelliert, und ihm zu Gemüthe führt: Nach schwerer äußerer Verfolgung und nach bösen inneren Wirren infolge der novatianischen Streitigkeiten herrscht jetzt überall in den orientalischen Kirchen Friede und Eintracht. Störe doch diesen eben gewonnenen glücklichen Frieden nicht!

[1] Vgl. Suysken aaO. S. 312 f. [2] Alexander Natalis wird dem Wortlaute des augustinischen Textes nicht gerecht, wenn er sich

von ihrem ersten Beschlusse zurück und beschlossen die Abschaffung der Wiedertaufe. Und dies war ein Grund, weshalb die Donatisten die Gemeinschaft auch mit den orientalischen Kirchen lösten.

Aber bevor wir dies Resultat in unsere Rechnung stellen, dürfen wir nicht übersehen, daß die beiden oben aus Augustin citierten Stellen kein Zeugnis des hl. Augustin selbst, sondern nur ein Zeugnis des Donatisten Cresconius darstellen[1]). Der hl. Lehrer hatte für seine Person überhaupt keine Wissenschaft davon, daß der rebaptismus bei den Asiaten Anhänger gehabt hat. Als er sein Werk De baptismo contra Donatistas schrieb, hatte er von orientalischen Anabaptisten auch nicht eine Ahnung. Denn l. 4 c. 6 n. 8 meint derselbe, Cyprian habe in der Ketzertauffrage Sitte und Gewohnheit der ganzen Kirche gegen sich gehabt und sich auf keine andere äußere Autorität berufen können, als auf das afrikanische Concil unter Agrippin. Und auch an unserer Stelle steht er der Mittheilung seines Gegners Cresconius von den 50 orientalischen Bischöfen, welche Cyprians Partei im Ketzertaufstreit ergriffen haben sollen, durchaus skeptisch gegenüber. (Si omnino credendum est, quinquaginta episcopis orientalium id esse visum etc.[2]). Wir dürfen nun aber fragen: Wenn der hl. Augustin so gänzlich ununterrichtet war von den Geschehnissen in den orientalischen Kirchen bezüglich der Ketzertaufangelegenheit, ist es gestattet, das historische Wissen seines donatistischen Gegners in derselben Angelegenheit so

---

mit demselben, wie nachstehend, abzufinden sucht (aaO. S. 107): Respondeo, orientales suum rescidisse judicium, sed *non eos ipsos,* qui illud tulerant, id est, Firmilianum et ejus coepiscopos. Der Text sagt ausdrücklich, daß ‚dieselben wenigen orientalischen Bischöfe‘ (ipsos paucos orientales), welche den ersten Beschluſs zugunsten der Wiedertaufe gefaſst, dessen Zurücknahme beschlossen haben, und Augustin setzt noch besonders bei: Sicut enim laudabile est a vera sententia non amoveri, ita culpabile persistere in falsa.

[1]) Es ist darum zum mindesten ungenau, wenn Schwane (Dogmengesch.[2] I 527) sagt: ‚Der hl. Augustin (C. Crescon. 3, 2 3) rühmt die Bischöfe des Orients insgesammt . ., daß sie die Wiedertaufe abgeschafft und die römische Praxis angenommen hätten‘. [2]) Ebenso C. Crescon. l. 4 c. 17 n. 20: Nam quod dicis orientales ideo vestrorum communione discretos, quia postea nobis consentiendo judicium suum, quod habuerunt de baptismo, rescindere maluerunt. Si hoc ab aliquibus paucis orientalibus factum est (*quod quidem interest, utrum possit ostendi*), profecto suum judicium correxerunt.

hoch zu werten, daß wir seine Mittheilungen ohne weiters und in allen Einzelheiten hinnehmen und als sichern Posten in unsern historischen Calcul einstellen dürfen, auch da, wo dieselben mit anderwärts historisch gut beglaubigten Facten in Widerspruch stehen?

Nun sind wir freilich nicht gemeint, den Aufstellungen des Cresconius über die Stellungnahme der Orientalen im Ketzertaufstreit jede historische Unterlage abzustreiten. Wir halten es nicht für unmöglich, ja im Gegentheil für sehr wahrscheinlich, daß die Mittheilung des Cresconius, wonach etwa 50 asiatische Bischöfe öffentlich und in feierlicher Form, mit anderen Worten durch einen Synodalbeschluss sich für Cyprian und die cyprianische Theorie und Praxis bezüglich der Ketzertaufe erklärt haben, auf Wahrheit beruht. Denn das Vorgehen des P. Stephan, welcher die orientalischen Anabaptisten ebenso, wie Cyprian und seine afrikanischen Gesinnungsgenossen, mit der Excommunication bedrohte, setzt eine solche solenne Kundgebung geradezu voraus[1]). Ebenso halten wir es für nicht unwahrscheinlich, daß wirklich eine Anzahl der orien-

---

[1]) Tillemont (aaO. S. 140) bemerkt: Mr. *Valois* croit, que les cinquante évêques d'Orient, dont ils (les Donatistes) s'appuyaient selon ce père (Augustin), étaient *ceux du concile d'Icone*, ce qui n'est pas improbable. Wir halten diese Conjectur für weniger annehmbar. Die Synode von Ikonium fand lange vor dem durch Cyprian angeregten Ketzertaufstreit statt, jam pridem, wie Firmilian (Ep. 75, 7), πρὸ πολλοῦ, wie Dionys d. Gr. in seinem Briefe an den römischen Presbyter Philemon (*Euseb.* H. E. 7, 7, 5) schreibt, etwa um das Jahr 230, wie Tillemont selbst aaO. sagt. Aber die Synode der 50 Bischöfe ist nach Cresconius, vorausgesetzt, daß ihn der hl. Augustin recht verstanden hat, in die Zeiten des cyprianischen Ketzertaufstreites zu verlegen. Vgl. aaO. c. 2 n. 2: Illi suum judicium resciderunt, quo eis placuerat, de ista baptismi quaestione *Cypriano atque illi Africano concilio consentiri oportere.* — Lipsius (Chronol. der röm. Päpste S. 218 f.) unterscheidet zwei Synoden von Iconium. Die eine werde von Dionysius d. Gr. zugleich mit der Synode von Synnada (*Euseb.* H. E. 7, 7) erwähnt und habe ‚wirklich πρὸ πολλοῦ, noch vor der Zeit des Dionysios (κατὰ τοὺς πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπους) stattgefunden', während die von Firmilian (Ep. 75, 7 19) erwähnte ‚jedenfalls nach dem Jahre 253 einzusetzen' sei und ‚wohl ins Jahr 255 gehöre'. Diese letztere Synode von Ikonium bringt Lipsius in Verbindung mit der angeblichen Excommunication der Orientalen durch P. Stephanus. Aber wir halten diese Distinction für wenig wahrscheinlich. Das πρὸ πολλοῦ des hl. Dionysius ist doch augenscheinlich nichts anderes als das jam pridem Firmilians, beide meinen also ‚jedenfalls' dieselbe Synode von Ikonium.

talischen Bischöfe, welche bisher an der Wiedertaufe der Convertiten aus der Häresie festgehalten hatten, auf das Decret des P. Stephan hin ihren früheren Beschluss widerriefen[1]). Aber das

---

[1]) Tillemont meint aaO. S. 162: Pour ce, que les Donatistes disaient de la rétractation des évêques d'Asie, *cela parait vrai de la Pisidie,* puisque *S. Basile* (can. 47) dit, que la rébaptization était défendue en Icone, qui était de son temps metropole de la seconde Pisidie. Mais il est bien difficile de la croire de toute l'Asie. Dagegen ist zu bemerken, daß das Verbot der Wiedertaufe, welches zu Ikonium bestand, und von welchem Basilius aaO. redet, sich auf die Enkratiten, Sakkophoren und Apotaktiten bezieht, bezüglich deren es zweifelhaft war, ob sie den Häretikern zuzuzählen seien, welche ,im Glauben an Gott' irren, also keineswegs nothwendig ein allgemeines Verbot der Wiedertaufe besagen will. — Wir möchten uns eine andere Conjectur gestatten. Basilius sagt in der Ep. 1 (ad Amphil. aaO. 32, 665, ,Die Alten' hätten die Bestimmung getroffen, daß die Taufe der Häretiker, d. h. derjenigen Secten, welche im Glauben an Gott irren (vgl. oben S. 258 ff.), zu verwerfen, diejenige der Schismatiker aber zuzulassen sei (*Ἐκεῖνο γὰρ ἔκρινον οἱ παλαιοὶ δέχεσθαι βάπτισμα, τὸ μηδὲν τῆς πίστεως παρεκβαῖνον.. Ἔδοξε τοίνυν τοῖς ἐξ ἀρχῆς, τὸ μὲν αἱρετικῶν παντελῶς ἀθετῆσαι, τὸ δὲ τῶν ἀποσχισάντων, ὡς ἔτι ἐκ τῆς ἐκκλησίας ὄντων, παραδέξασθαι*). Wen meint Basilius unter ,den Alten', unter *οἱ ἐξ ἀρχῆς*? fragen die Mauriner (Annot. ad h. l.). Mit Recht sagen sie, daß unter ihnen nicht Firmilian und Cyprian verstanden werden können, da Basilius sie wohl auch zu ,den Alten' rechnet (ebd. 668: *Ἔδοξε τοῖς ἀρχαίοις, τοῖς περὶ Κυπριανὸν λέγω καὶ Φιρμιλιανὸν τὸν ἡμέτερον, τούτους πάντας μιᾷ ψήφῳ ὑποβαλεῖν, Καθαροὺς καὶ Ἐγκρατίτας καὶ Ὑδροπαραστάτας*), deren Theorie er jedoch in Gegensatz zu dem oben citierten Kanon ,der Alten' stellt (aaO. 669: *Ἐπειδὴ δὲ ὅλως ἔδοξέ τισι τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν οἰκονομίας ἕνεκα τῶν πολλῶν δεχθῆναι αὐτῶν [τῶν Καθαρῶν] βάπτισμα, ἔστω δεκτόν*). Die Mauriner glauben, unter *οἱ ἐξ ἀρχῆς* seien Bischöfe zu verstehen, welche noch vor Cyprian und Firmilian lebten, besonders da Basilius seine Verwunderung über Dionysius den Großen ausdrückt, daß er, der doch in den Kanonen wohl erfahren war, die Bestimmung ,der Alten' durch die Anerkennung der Taufe der Pepuzener außeracht ließ (aaO. 663: *Ἐθαύμασα, πῶς κανονικὸν ὄντα τὸν Διονύσιον παρῆλθεν*). Aber dagegen steht, daß Firmilian seiner Ansicht von der Ungiltigkeit jeder außerkirchlichen Taufe, also auch derjenigen der Schismatiker, allgemeine Geltung in Asien von unvordenklichen Zeiten her vindiciert (Ep. 75, 19): Nec meminimus, hoc apud nos aliquando coepisse, cum semper sic istic observatum sit, ut nonnisi unam Dei ecclesiam nossemus et sanctum baptisma nonnisi sanctae ecclesiae computaremus. Plane quoniam quidam de eorum baptismo dubitabant, qui, etsi novos prophetas recipiunt, eosdem tamen Patrem et Filium nosse vobiscum videntur, plurimi simul convenientes in Iconio diligentissime tractavimus et con-

können wir nicht concedieren, daß die anabaptistischen Asiaten in ihrer Gesammtheit noch zu den Zeiten des hl. Cyprian den Usus der Wiedertaufe verwarfen und die römische Praxis annahmen, wie es im Edicte des P. Stephan vorgeschrieben war. Dagegen steht die von Basilius bezeugte Fortdauer des rebaptismus in einem bedeutenden Theile der asiatischen Kirchen.

Ziehen wir nun das Facit. Weder die afrikanischen Gesinnungsgenossen des hl. Cyprian noch die asiatischen Anabaptisten haben in ihrer Gesammtheit ihre früheren Beschlüsse in der Ketzertauffrage retractiert; und somit entfällt das Fundament für die Conclusion Suyskens[1]): Jam vero quis credat, *solum Cyprianum,* ceteris episcopis veritatem amplectentibus, in errore suo perstitisse eumque contra ‚tot millia episcoporum, quibus hic error in toto orbe displicuit' (*Augustin.* C. Crescon. l. 3 c 3 n. 3) ad mortem usque propugnasse[2]).

---

firmavimus repudiandum esse *omne omnino* baptisma, quod sit *extra ecclesiam* constitutum. Also Firmilian weiß nichts von einem Kanon ‚der Alten' im Sinne des hl. Basilius, er vindiciert vielmehr einem gerade entgegengesetzten Synodalbeschluss ausschließliche Geltung in Asien. Wir müssen also, wollen wir nicht mit den Maurinern Firmilian oder Basilius oder beide zugleich eines Irrthums zeihen, was man ohne Noth doch nicht thun sollte, die Aufstellung des Kanons ‚der Alten' weiter herabrücken, freilich auch nicht über die Zeit Dionysius' des Großen herab, da demselben nach Basilius dieser Kanon schon bekannt sein musste. Da Dionysius um 265 starb, so wäre der Erlass unseres Taufkanons in die Zeit vom Jahre 257 bis 264 zu setzen. Und da liegt nun die Vermuthung nicht allzuferne, daß unser Kanon einen Synodalbeschluss darstellt, welcher in Asien nach dem Erlass des Stephanischen Edictes gefasst wurde, vielleicht gerade auf dem Concil, welches Cresconius im Auge hatte. Der Kanon ‚der Alten' wäre dann, wenn unsere Vermuthung zutrifft, die Frucht von Compromissbestrebungen, welche zum Zwecke hatten, zwischen den beiden äußersten Standpunkten, welche von Cyprian und Firmilian einerseits, und von Papst Stephan andererseits vertreten wurden, zu vermitteln. Da durch diesen Beschluss der Standpunkt Cyprians, zu dem sich später die Donatisten bekannten, verlassen wurde, konnte auch Cresconius — unter der Voraussetzung, daß er wirklich den von Basilius citierten Kanon ‚der Alten' im Sinne hatte — behaupten, daß die Donatisten sich deswegen von den Orientalen getrennt hätten, weil diese den früher gefassten Beschluss über die Ungiltigkeit jeder außerkirchlichen Taufe zurückgenommen hätten.

[1]) AaO. S. 313 n. 758. [2]) Aehnlich argumentiert vor Suysken schon der Bollandist Van den Bosche (Act. SS. August. t. I p. 119): Et sane id fateri (Cyprianum retractasse) necesse est, nisi coëpiscopis omnibus duriorem quis fingere Cyprianum audet. Poenituit enim

Als letztes Argument sei von uns noch das Fehlen jeder positiven Kunde von einem Widerrufe Cyprians betont. Augustin[1]) constatiert ausdrücklich solchen Mangel (Correxisse autem [Cyprianum] istam sententiam *non invenitur*). Aber es scheint doch ganz unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich, daß die Retractation Cyprians, wenn sie wirklich geschehen, rein verschollen ist, bezw. daß die Gegner der wiedertaufenden Donatisten diese Thatsache, welche ihnen in ihrer Polemik so gute Dienste geleistet hätte, haben in Verschollenheit gerathen lassen[2]).

Aber doch — ein positives Zeugnis für den Widerruf Cyprians wird uns entgegengehalten. In dem *Liber variarum quaestionum*, welcher früher allgemein Beda dem Ehrwürdigen zugeeignet wurde, von den neueren Herausgebern aber unter die Opera dubia et spuria Bedae Venerabilis eingereiht wird, figuriert die Retractation Cyprians nicht, wie bei Augustin, als bloße Vermuthung, sondern als sichere Thatsache[3]). Und der Bollandist Van den Bosche[4]) und nach ihm Suysken[5]) haben es für keineswegs unwahrscheinlich gehalten, daß dem ehrwürdigen

---

brevi ceteros quoque antistites Africanos tergiversationis suae, ut fidem fecit S. Hieronymus advers. Lucifer. . Poenituit et orientales, ut patet ex testimonio Cresconii Donatistae, quod libro contra illum tertio c. 12 ita refert Augustinus etc.

[1]) Ep. 93 al. 48 ad Vincent. Rogat. c. 10 n. 38. Vgl. oben Note 2 S. 236. [2]) Vgl. Billuart aaO. sect. 3 p. 316: Post mortem ejus (Cypriani) fuerunt in Africa rebaptizantes, qui se exemplo s. martyris tuebantur, quibus catholici, praesertim Augustinus, procul dubio opposuissent ejus retractationem, si ea innotuisset. [3]) Vgl. Migne PL. 93, 458. [4]) AaO. p. 119: Quid, quod scriptum illud, quod in Africa reperire non potuit ideoque suppressum putavit Augustinus (Ep. 93 al. 48 ad Vinc. Rogat. c. 10 n. 38), meliori sorte servatum Romae fuerit, atque inde alio manaverit per Europam, et ad saeculum usque octavum in majori Britannia substiterit? Certe non is est sanctus ac venerabilis Beda, tum ibi litteris longe clarissimus, quem suspicari liceat *temere, quod nusquam legerat, asseruisse.* [5]) AaO. p. 312 n. 756: Nec aliter, quam Augustino, visum est Venerabili Bedae, qui salutarem istam sanctissimi viri (Cypriani) palinodiam *pro certa indubitataque* asserere et veluti praemium caritatis referre non dubitavit in libro variarum quaestionum . . Est quidem venerabilis hic scriptor aliquot saeculis a S. Cypriani aetate remotus, sed ea tamen sanctitate et doctrina conspicuus, ut nemo prudenter suspicetur, eum haec *temere* et *sine ullo veterum testimonio* scripsisse, factumque, quod nusquam legerat, in exemplum adduxisse.

Beda für diese als sicher gegebene Notiz ein historisches Actenstück vorgelegen habe.

Mit Recht macht jedoch dagegen Grisar[1]) geltend: ‚Es ist schwer, mit den Bollandisten für wahrscheinlich zu erachten, daß Beda ein dem hl. Augustin unbekannt gebliebenes Document zur Grundlage dieser Mittheilung über Cyprians Widerruf gehabt habe. Beda würde sicher ein so wichtiges Schriftstück irgendwo in seinen vielen Werken wörtlich angeführt haben oder sich wenigstens bestimmter darauf bezogen haben, was beides nicht der Fall ist‘.

Zudem deutet der Verfasser unseres Tractates an fraglicher Stelle selbst genugsam an, daß ihm nicht ein historisches Document zur Grundlage seiner Notiz diente, sondern daß er blos schlussweise zu seiner, wie er meinte, sicheren Annahme kam. Sicut beato Cypriano contigisse *perspicuum est*, schreibt er in der gleich unten im ganzen Wortlaute anzuführenden Auslassung. Der Ausdruck: Perspicuum est = Es ist klar, augenscheinlich, wäre hier sicherlich ganz deplaciert, wenn dem Autor eine historische Urkunde vorgelegen wäre.

Endlich sind wir auch in der Lage, die Quelle, aus welcher der Liber variarum quaestionum geschöpft hat, genau nachweisen zu können. Vergleichen wir *Augustin.* De baptismo l. 2 c. 4 5 n. 5 6 und Epist. 93 al. 48 ad Vincent. Rogatian. c. 10 n. 38 mit unserer Stelle, so springt die Abhängigkeit der letzteren von den citierten augustinischen Fundörtern klar in die Augen, was nachstehende Gegenüberstellung beweisen wird.

Augustin. De bapt. l. 2 c. 4 n. 5.	Lib. var. quaest.
Si enim (Cyprianus) Petrum laudat et praedicat ab uno posteriore collega patienter concorditerque *correctum*, quanto citius ipse cum concilio provinciae suae universi orbis auctoritati patefacta veritate cessisset, qui profecto et uni *verum dicenti et demonstranti* posset facillime consentire tam sancta anima, tam pacata . . c. 5 n. 6: Et ideo plerumque doctoribus minus aliquid revelatur, ut eorum patiens et humilis *caritas*, in qua fructus	Sic etiam implebitur, quod jussit, ut unusquisque in suo sensu abundet, cum in eis, quae a magnis doctoribus credenda vel agenda didicimus, abundanter bonis operibus insistere curamus, quatenus per executionem eorum, quae novimus, etiam ad cognitionem sublimiorum, quae necdum novimus, mereamur attingere. Unde bene subjungit: *Si quid aliter sapitis, et hoc quoque vobis Deus revelabit*, id est, si bona, quae nostis, *per caritatem*

[1]) In dieser Zeitschr. 1881 S. 218. Vgl. auch De Smedt aaO. S. 235 f.

major est, comprobetur, vel quomodo teneant unitatem, cum in rebus obscurioribus diversa sentiunt, vel quomodo accipiant veritatem, cum contra id, quod sentiebant, declaratam esse cognoscunt. Quorum duorum manifestatum tenemus unum in beato Cypriano, id est, quomodo tenuerit unitatem cum eis, a quibus diversum sentiebat.. Alterum autem, id est, quomodo accipere potuerit veritatem contra id, quod sentiebat, inventam, etsi litterae tacent, *merita clamant* .. Propterea dicit (Apostolus) alio loco: ‚Quotquot ergo perfecti hoc sapiamus, et *si quid aliter sapitis, hoc quoque vobis Deus revelabit*‘. Quibus autem revelat .. nisi ambulantibus in via pacis ..? — Ep. 93 c. 10 n. 38: Cyprianus autem *sensisse aliter* de baptismo, *quam forma et consuetudo habebat ecclesiae,* non in canonicis, sed in suis et in concilii litteris invenitur: *correxisse* autem istam sententiam non invenitur, *non incongruenter* tamen de tali viro *existimandum est, quod correxerit,* et fortasse suppressum sit; n. 40: Porro autem Cyprianus .. aut hoc postea *correxit* in regula veritatis, aut hunc quasi naevum sui candidissimi pectoris cooperuit ubere *caritatis* .. Accessit huc etiam, quod tamquam *sarmentum fructuosissimum,* si quid in eo fuerat emendandum, purgavit Pater falce passionis.

operamini, tribuet vobis divina gratia, ut si quid *aliter, quam decet, sapitis,* et hoc aliquando intelligatis. Sicut beato Cypriano contigisse *perspicuum est,* qui cum suis coepiscopis, qui erant in Africa, rebaptizandos esse haereticos *contra morem ecclesiae* statuit. Sed quia in suo sensu, qui sibi bonus videbatur, *bonis abundare operibus studuit,* mox *corrigi meruit* atque ad universalem sanctae ecclesiae normam *spiritualium virorum institutione* reduci.

Aus vorstehender Gegenüberstellung erhellt deutlich, daß der fragliche Passus bei Beda, bezw. dem uns unbekannten Verfasser des Liber variarum quaestionum nichts ist als ein frei wiedergegebener Nachklang aus Augustin an den angeführten Fundörtern. Nur wurde dem Autor des Liber variarum quaestionum die von Augustin ausgesprochene Vermuthung unter der Hand zur sicheren Thatsache, das non incongruenter existimandum est verwandelte sich in ein perspicuum est, und dem entsprechend

erhielt der Passus bei Augustin: Quomodo accipere *potuerit* veritatem contra id, quod sentiebat, inventam, . . *merita clamant*, die Fassung: Corrigi *meruit*.

Durch den Nachweis dieser Abhängigkeit von Augustin verliert aber die ganze Stelle den Wert eines selbständigen Zeugnisses und ist darum ungeeignet, für die Hypothese eines Widerrufes des hl. Cyprian in der Ketzertaufstreitsache angerufen zu werden.

Indem wir jetzt unsere Untersuchungen schließen, glauben wir in hinlänglichem Maße die Begründung zur Thesis De Smedts geliefert zu haben: Cyprianum ante mortem errorem suum retractasse, magis pie quam probabiliter assereretur.

Die Kirche und die Sklaverei in Europa in den spätern Jahrhunderten des Mittelalters.

Von Alois Kröß S. J.

Es wurde bisher in den katholischen Kreisen als ein unbestrittenes Verdienst der Kirche angesehen, die alte heidnische Sklaverei noch im Laufe des Mittelalters gänzlich aus Europa verbannt und dieses unwürdige Institut durch mildere Einrichtungen ersetzt zu haben[1]). Nun ist es aber einigen italienischen und deutschen Gelehrten gelungen, nicht nur im byzantinischen Reiche, sondern auch in Spanien und selbst in Italien noch während der späteren Jahrhunderte des Mittelalters Spuren von Sklaverei und Sklavenhandel zu entdecken, die sich gegen Ausgang des Mittelalters in allen den muhammedanischen Reichen benachbarten Ländern eher vermehren als vermindern. Selbst Bischöfe und Cardinäle der römischen Kirche hielten sich zum Hausdienste Sklaven

[1]) Vgl. Möhler, Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei, in ‚Gesammelte Schriften' herausgegeben von Döllinger 2, 54 ff.; Hefele, Sklaverei und Christenthum in ‚Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik' 1, 212—226 und in Wetzer und Weltes Kirchenlexicon[1] 10, 212 ff.; Rötscher Ab., Die Aufhebung der Sklaverei im ost- und weströmischen Reiche in ‚Frankfurter Broschüren' N. F. 8 Hft 10.

und Sklavinnen, welche sie größtentheils durch Kauf von venetianischen und genuesischen Händlern erworben hatten[1]).

Diese Entdeckungen gaben protestantischen Gelehrten willkommenen Anlass zu argen Incriminationen der katholischen Kirche und der Päpste. Wenn Theodor Brecht sogar in der kirchlichen Hierarchie[2]), im Mönchthum, im Reichthum und Grundbesitz der Kirche, im Zinsverbote, kurz in jeder Institution, die den Protestanten nicht zusagt, eine Förderung der Sklaverei erblickt, so könnte man derartige Behauptungen als unbegründet und unbeweisbar mit lächelndem Munde ablehnen; allein er geht weiter und behauptet, aus einigen Sätzen des kanonischen Rechtes, sowie aus Lehren der Theologen, besonders des hl. Thomas von Aquin, aus Concilsbeschlüssen und päpstlichen Verordnungen den Beweis erbracht zu haben, daß die hierarchische Kirche des Mittelalters die Sklaverei mit großer Sorgfalt conserviert und von den Sklaven eine solch niedrige Anschauung gehabt habe, ‚wie nur irgend jemand in den schlimmsten Zeiten des Alterthums'[3]). Eine so schwerwiegende Beschuldigung verdient eine genauere Untersuchung. Um aber ohne Vorurtheil und echt wissenschaftlich den Sachbestand ergründen zu können, ist es nothwendig, zuerst die Anschauungen des classischen Alterthums aus den besten Quellen und unter Führung der zuverlässigsten Autoritäten zu erforschen, diesen dann das Verhalten der alten Kirche, deren Verdienste selbst ein Brecht anzuerkennen sich gezwungen sieht[4]), gegenüberzustellen, und endlich die Rechtsgrundsätze der mittelalterlichen Kirche und die Lehren ihrer hervorragendsten Theologen klar und bündig darzulegen, um dann aus dem gesammten vorliegenden Material sichere Schlüsse ziehen zu können.

I.

Die classischen Völker des Alterthums haben bekanntlich in ihren Ansichten über Sklaverei und Sklaven manchen Wandel durchgemacht. Hier handelt es sich jedoch keineswegs um die Frage, was

---

[1]) Langer O., Sklaverei in Europa während der letzten Jahrhunderte des Mittelalters (Programm von Bautzen, Ostern 1891) 15 u. 19 ff.; *Zamboni* Fil., Gli Ezzelini, Dante e gli schiavi ossia Roma e la Schiavitù personale domestica. Vienna 1870 p. 214 ss. [2]) Brecht, Kirche und Sklaverei, Barmen 1890, 31 ff. [3]) Ebd. 59 f. [4]) Ebd. 18 ff.

sie ursprünglich darüber gedacht haben, sondern einzig darum, welches zur Blütezeit ihrer culturellen Entwicklung, bevor noch das Christenthum Verbreitung gewann, die am meisten verbreiteten Grundsätze und Anschauungen gewesen sein mögen.

Sklave oder Knecht (lateinisch: servus oder mancipium, griechisch: ἀνδράποδον, δμώς, δοῦλος, οἰκέτης) nannte man im heidnischen Alterthume jenen Menschen, der nicht sui juris, sondern Eigenthum eines Herrn war (in alieno dominio). Sklaven gab es während des ganzen Bestandes des griechischen und römischen Heidenthums; den größten Umfang erreichte die Sklaverei zur Zeit des höchsten Aufschwunges der römischen Republik, wo in manchen vornehmen Häusern die Zahl derselben bis auf 20000 gestiegen ist[1]). Damals sank auch die Achtung vor den Sklaven wohl am tiefsten, — aber schon die Griechen betrachteten den Sklaven lediglich als κτῆμα ἔμψυχον, als Sache, als Besitz, dessen Wert nach dem Nutzen bemessen wurde, welchen er seinem Herrn brachte. Einer der erhabensten Geister des Alterthums, Plato, betont in seinem Dialoge über die Gesetze[2]), man dürfe den Sklaven niemals trauen, weil sie die Gesundheit des Geistes nicht besitzen. Zum Beweise hiefür beruft er sich auf den bekannten Vers des Dichters: Nur die Hälfte des Verstandes habe der weitblickende Zeus jenen Männern zugetheilt, welche er für das Sklavenlos vorherbestimmt habe. Nach Ritter[3]) hält Plato die Sklaverei für eine natürliche Einrichtung, welche aus der Niedrigkeit der angebornen Gesinnung fließt.

Eingehender behandelt diese Frage Platos großer Schüler Aristoteles. Im bewussten Gegensatze zu einigen Sophisten, welche die Herrschaft über die Leibeigenen für etwas Widernatürliches und einzig auf Gesetz und Herkommen Beruhendes erklärten[4]), vertritt er den Satz: ‚Die Verbindung zwischen Herrn und Sklave ist eine natürliche[5]),‘ und erläutert ihn durch folgende Ausführungen.

Hab und Gut, Eigenthum und Besitz zählen zu den unbedingten Erfordernissen des Haushaltes und sind durchaus nothwendig zum Bestande der häuslichen Gesellschaft. Folgerichtig ge-

[1]) Krieg, Grundriss der römischen Alterthümer 3. Aufl. 284. [2]) Νόμων 6, 18 ed. Hermanni Lipsiae 1877 t. 5 p. 186. [3]) Geschichte der Philosophie, Hamburg 1830, 2, 450. [4]) Πολιτικῶν A. 3 ed. Berolinensis 2 p. 1253 b. 20. [5]) L. c. A 2, 1252 a 25 s.

hört auch alles das zum Hauswesen, wodurch dieser nothwendige Besitz erworben wird; denn wie es bei einem Gewerbe nicht an Werkzeugen fehlen darf, wenn etwas Vollkommenes zustande kommen soll, so darf es auch im Haushalte nicht an Mitteln fehlen, um das zur Erhaltung des Lebens Nothwendige zu erwerben. Diese Mittel sind nun theils leblose, theils lebende. Zu den lebenden rechnet man allgemein den Sklaven. Die Summe all dieser Mittel und Werkzeuge macht das Vermögen oder den Reichthum der Familie aus.

Der Sklave ist darum nach Aristoteles nichts anderes als ein lebendes Eigenthumsstück (*κτῆμα ἔμψυχον*), das dem Herrn gegenüber ebensoviel oder ebensowenig persönliche Rechte besitzt, wie alle anderen belebten oder unbelebten Dinge, aus welchen sich das Vermögen des Herrn zusammensetzt. Sein Wert hängt einzig und allein ab von dem Nutzen, welchen er seinem Herrn bringt[1]). Der Grieche konnte sich eben einen Freien als Handarbeiter nicht denken, sondern erklärte derartige Beschäftigungen für banausisch und des freien Mannes gänzlich unwürdig[2]). Daher waren ihnen Sklaven eine Bedingung des Fortbestandes der menschlichen Gesellschaft.

Von Natur aus, so wird weiter argumentiert, sind die Kräfte der Menschen verschieden. Wo es aber verschiedene Kräfte gibt, die zu einem gemeinsamen Werke zusammenwirken müssen, da gibt es auch eine Unterthanenschaft[3]). Dieses zeigt sich schon bei den Werken der Natur; denn Seele und Leib sind so mit einander verbunden, daß das eine Princip das herrschende ist, während das

---

[1]) A. 4 p. 1253 b. 23 ss. *Ἐπεὶ οὖν ἡ κτῆσις μέρος τῆς οἰκίας ἐστί· καὶ ἡ κτητικὴ μέρος τῆς οἰκονομίας (ἄνευ γὰρ τῶν ἀναγκαίων ἀδύνατον καὶ ζῆν καὶ εὖ ζῆν), ὥσπερ δὲ ἐν ταῖς ὡρισμέναις τέχναις ἀναγκαῖον ἂν εἴη ὑπάρχειν τὰ οἰκεῖα ὄργανα, εἰ μέλλει ἀποτελεσθήσεσθαι τὸ ἔργον, οὕτω καὶ τῶν οἰκονομικῶν. τῶν ὀργάνων τὰ μὲν ἄψυχα τὰ δ' ἔμψυχα, οἷον τῷ κυβερνήτῃ ὁ μὲν οἴαξ ἄψυχον. ὁ δὲ πρωρεὺς ἔμψυχον· ὁ γαρ ὑπηρέτης ἐν ὀργάνου εἴδει ταῖς τέχναις ἐστίν· οὕτω καὶ τὸ κτῆμα ὄργανον πρὸς ζωήν ἐστι, καὶ ἡ κτῆσις πλῆθος ὀργάνων ἐστί. καὶ ὁ δοῦλος κτῆμά τι ἔμψυχον καὶ ὥσπερ ὄργανον πρὸ ὀργάνων.* [2]) Müller, Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaften 4, 10 ff. 465 ff.. [3]) L. c. A. 5 p. 1254 a 24 ss: *Καὶ εἴδη πολλὰ τῶν καὶ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων ἐστίν, καὶ ἀεὶ βελτίων ἡ ἀρχὴ ἡ τῶν βελτιόνων ἀρχομένων, οἷον ἀνθρώπου ἢ θηρίου· ὅπου δὲ τὸ μὲν ἄρχει τὸ δὲ ἄρχεται, ἐστί τι, τούτων ἔργον. ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίνεται ἕν τι κοινόν, εἴτε ἐκ συνεχῶν εἴτε ἐκ διῃρημένων, ἐν ἅπασι ἐμφαίνεται τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον.*

andere ihm unterthan sein muss. Ein ähnliches Verhältnis besteht auch zwischen Mensch und Thier. Der Mensch ist wegen seiner Vorzüge der Herr des Thieres. Wo dieses naturgemäße Verhältnis rein erhalten bleibt, da nur kann etwas Vollkommenes entstehen. — Was nun allgemein in der Natur gilt, das muss auch bei den Menschen unter einander seine Giltigkeit haben. ‚Wo nun die Menschen von einander so unterschieden sind, wie Seele und Leib, wie Mensch und Thier (und dieses findet alsdann statt, wenn der eine Mensch nur die Kräfte seines Körpers zu gebrauchen weiß, und körperliche Arbeiten das Höchste sind, was er leistet), dort sind diese letzteren von Natur aus Sklaven, für die es ebenso nützlich ist, beherrscht zu werden, wie für die eben genannten‘[1]).

Oder mit anderen Worten: Derjenige ist von Natur ein Sklave, der dazu gemacht ist, eines anderen zu sein, oder der nicht anders als im Vereine mit einem anderen und verbunden mit ihm wirken kann. Dies ist aber bei solchen Menschen der Fall, welche nur gerade so viel Verstand haben, daß sie eben noch begreifen, was ein anderer ihnen zu thun vorschreibt, aber nicht so viel, um selbst zu finden, was sie zu thun haben; denn ein solcher ist von den Thieren nur insoferne verschieden, als diese nicht durch die Mittheilung der Gedanken eines anderen, sondern nur durch Empfindungen und Einwirkung auf ihre Sinnlichkeit geleitet werden. Auch der Gebrauch, den man von solchen Menschen machen kann, ist dem ähnlich, wozu man das Thier verwendet. Beide nämlich, sowohl die Sklaven als die zahmen Thiere, helfen uns durch ihre körperlichen Fähigkeiten und Kräfte, die Bedürfnisse des Lebens zu bestreiten[2]). Da

---

[1]) L. c. p. 1254 b. 14 s. *Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον* (wie beim Thier und Menschen, beim weiblichen und männlichen Princip, bei Leib und Seele) *ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ἐπὶ πάντων ἀνθρώπων· ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσιν ὅσον ψυχὴ σώματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου (διάκεινται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον, ὅσων ἐστὶν ἔργον ἡ τοῦ σώματος χρῆσις, καὶ τοῦτ' ἔστ' ἀπ' αὐτῶν βέλτιστον) οὗτοι μέν εἰσι φύσει δοῦλοι, οἷς βέλτιόν ἐστιν ἄρχεσθαι ταύτην τὴν ἀρχήν, εἴπερ καὶ τοῖς εἰρημένοις.* [2]) L. c. 20 ss. *ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν) καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν· τὰ γὰρ ἄλλα ζῷα οὐ λόγου αἰσθανόμενα, ἀλλὰ παθήμασιν ὑπηρετεῖ. καὶ ἡ χρεία δὲ παραλλάττει μικρόν· ἡ γὰρ πρὸς ἀναγκαῖα τῷ σώματι βοήθεια γίνεται παρ' ἀμφοῖν, παρά τε τῶν δούλων καὶ παρὰ τῶν ἡμέρων ζῴων.*

es nun solche Menschen gibt, welche von Natur aus zu nichts anderem fähig sind, so gibt es auch Menschen, die von Natur aus Sklaven sind.

Ja Aristoteles ist von seinem Satze so überzeugt, daß er sogar den Ausspruch wagt: ‚Die Natur möchte eigentlich auch dem Leibe nach die Freien von den Sklaven unterscheiden, indem sie diese für die nothwendige Arbeit stark, die anderen dagegen von gerader Haltung und zu derartigen Arbeiten untauglich, zum politischen Leben aber geeignet macht.. Allein es geschieht oft gerade das Gegentheil, so daß die einen zwar die Körpergestalt der Freien, die andern aber den Geist derselben besitzen‘. Wenn nun jemand dem Leibe nach so wohlgestaltet wäre, wie wir die Götter darzustellen pflegen, so würden offenbar alle behaupten, daß die andern, welche nicht so schön sind, würdig wären, seine Sklaven zu sein, um wieviel mehr gilt nun dieses, wenn die geistige Begabung so verschieden ist[1]). Freilich bemerkt man die Schönheit der Seele nicht so leicht, wie die des Leibes.

Es ist somit klar, wiederholt er noch einmal, daß einige von Natur frei, andere von Natur Sklaven sind; denn es ist nützlich und billig, daß sie Knechte seien. Wer diese Menschen sind, die als Knechte geboren werden, hat Aristoteles bereits früher angedeutet. Nach seiner Ansicht gibt es nämlich bei den Barbaren keinen Unterschied zwischen Freien und Knechten, sondern alle sind in gleicher Weise Knechte. Daher singt der Dichter: Mit Fug und Recht herrscht der Hellene über die Ausländer, als wollte er sagen: es ist dasselbe, Ausländer und Sklave zu sein[2]). Der Hellene thut also dem Barbaren kein Unrecht, wenn er ihn zum Sklaven macht.

---

[1]) L. c. *Βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν, τὰ δ' ὀρθά. καὶ ἄχρηστα πρὸς τὰς τοιαύτας ἐργασίας, ἀλλὰ χρήσιμα πρὸς πολιτικὸν βίον (οὗτος δὲ καὶ γίνεται διῃρημένος εἴς τε τὴν πολεμικὴν χρείαν καὶ τὴν εἰρηνικήν), συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τοὐναντίον, τοὺς μὲν τὰ σώματα ἔχειν ἐλευθέρων τοὺς δὲ τὰς ψυχάς· ἐπεὶ τοῦ τόγε φανερόν, ὡς εἰ τοσοῦτον γένοιντο διάφοροι τὸ σῶμα μόνον ὅσον καὶ τῶν νεῶν εἰκόνες, τοὺς ὑπολειπομένους πάντες φαῖεν ἂν ἀξίους εἶναι τούτοις δουλεύειν. εἰ δ' ἐπὶ τοῦ σώματος τοῦτ' ἀληθές, πολὺ δικαιότερον ἐπὶ τῆς ψυχῆς τοῦτο διωρίσθαι.* [2]) *Πολιτικῶν* A 2 p. 1252 b. 5 vgl. 7, 3 p. 1325 a.

Folgerichtig erscheint dem Vater der Peripatetiker nicht allein die Sklaverei selbst, sondern auch der zu Zwecken des Menschenraubes unternommene Krieg vollständig gerechtfertigt, so lange die Menschenräuber nur solche unterjochen, welche von Natur aus nichts anderes sein können[1]); denn gewisse Menschen sind immer und überall Sklaven und darum als solche zu behandeln, andere niemals[2]). Erst dann, wenn auch solche Kriegsgefangene, die von Natur zum Herrschen geboren sind, zu Sklaven gemacht werden, ist es zum mindesten zweifelhaft, ob ein solches Vorgehen noch gerecht sei. Einige berufen sich zwar zur Rechtfertigung dieses Vorgehens auf das Völkerrecht, allein andere bestreiten dieses, weil dadurch die Herrschaft der Gewalt sanctioniert würde. Aristoteles beharrt dagegen bei seiner Behauptung, daß es Menschen gibt, welchen es nützlich ist, Sklaven zu sein, und die darum zur Sklaverei gezwungen werden können, und gibt nur die Thatsache zu, daß es auch Sklaven gibt, welche nicht von Natur aus schon Sklaven sind[3]).

Nach diesen Grundsätzen bestimmt er dann auch das Verhältnis des Herrn und des Sklaven als ein despotisches[4]); wie die Frau nicht den Muth und Willen eines Herrschenden, sondern nur den Muth eines Dienstleistenden und das Kind nicht einen selbstständigen, sondern unvollendeten Willen hat, so kann auch der Sklave nur jenen Willen und jene Tugenden besitzen, welche ihn zu seinen Dienstleistungen geschickt und brauchbar machen[5]).

Dem Herrn empfiehlt er ein humanes Betragen gegen die Sklaven, fordert von ihnen die gute Eigenschaft, daß sie ihren Untergebenen die geringen Tugenden einzuflößen wissen, welche sie als Sklaven haben sollen[6]); er soll sie so behandeln, daß er bei ihnen weder Uebermuth noch matte Nachlässigkeit aufkommen läßt. Diejenigen, welche edler gesinnt sind, soll er ehren, den Arbeitsameren aber reichlich nähren. Nur mit dem Weine möge er bei

---

[1]) L. c. 1, 8 p. 1256 b 23: *ἡ γὰρ θηρευτικὴ μέρος αὐτῆς (τῆς, κτητικῆς), ᾗ δεῖ χρῆσθαι πρός τε τὰ θηρία καὶ τῶν ἀνθρώπων ὅσοι πεφυκότες ἄρχεσθαι μὴ θέλουσιν, ὡς φύσει δίκαιον τοῦτον ὄντα τὸν πόλεμον.* [2]) L. c. 1, 6 p. 1235 a 31. [3]) Ebd. p. 1255 a b. *Ἠθικῶν Νικομαχείων Θ*, 10 p. 1330 a 29 s. [4]) L. c. 1, 7 p. 1255 b 16 ss. [5]) L. c. 1, 13 p. 1259 b und 1260 a. *Ποιητικῆς*, 15 p. 1454 a 16 ss. [6]) L. c. 1, 13 p. 1260 b 4 5.

Sklaven sehr sparsam sein[1]). Manchen kann er als Belohnung des Wohlverhaltens Aussicht auf Freilassung machen[2]). Eine wahre Liebe kann aber zwischen Herrn und Sklaven nicht bestehen, sondern nur eine Anhänglichkeit, wie sie der Künstler zu seinem Werkzeuge und die Seele zu dem Leibe hat[3]). Freilich erlaubt er sich dabei die allerdings ehrenvolle Unterscheidung, daß dieses nur von dem Sklaven als Sklaven, nicht aber von dem Sklaven als Menschen gelte[4]).

Die Darstellung selbst zeigt am besten, wie unlogisch und inconsequent der große Philosoph in diesen Ausführungen vielfach ist. Vieles läßt sich gar nicht begreifen, wenn man nicht die damals allgemein verbreitete Ansicht zugrunde legt, daß ein Betrieb der Wissenschaft und Beschäftigung mit den Staatsangelegenheiten ohne Sklaverei unmöglich sei. Viele begriffen die Ungerechtigkeit dieser Einrichtung, aber andererseits konnten sie sich nicht von der Ansicht trennen, daß sie absolut zum Gedeihen der Gesellschaft nothwendig sei; darum suchten die besten Geister von allen Seiten Gründe zur Rechtfertigung derselben herbeizuschaffen. Da ihnen das positive Gesetz hiefür nicht genügte, so glaubten sie dieselben in der Natur des Menschen suchen zu müssen. Dieses hatte aber die schlimmen Folgen, daß sich die Freien den Sklaven gegenüber überhoben und daß das Verhältnis vielfach geradezu unerträglich wurde.

Am schärfsten und consequentesten haben die Römer diese Ansichten im socialen Leben zur Geltung gebracht. Nach dem alten römischen Rechte galt der Sklave als reine Sache und hatte, rechtlich gesprochen, weder Vater, noch Ehe, noch Eigenthum, noch sonst irgend eine menschliche Geltung[5]). Der Herr konnte über ihn ganz nach Willkür verfügen, ihn zu den gemeinsten und unsittlichsten Diensten verwenden, ihn den ausgesuchtesten Martern und Qualen überliefern, nach Gutdünken ihn tödten, oder wenn er alt und

---

[1]) *Οἰκονομικῶν* A 5 p. 1344 a 23 ss. [2]) *Πολιτικῶν II* 10 p. 1330 a 32. [3]) *Ἠθικῶν Νικομαχείων Θ* 13 p. 1161 a 30 ss. [4]) L. c. p. 1161 b 5. Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 2. Th. 2. Abth. 3. Aufl. S. 690 ff.; Ritter, Geschichte der Philosophie, 3. Th. Hamburg 1839 S. 350 ff.; Ziegler, Die Ethik der Griechen und Römer. Bonn 1886 S. 132 ff.; *Wallon*, Histoire de l'ésclavage dans l'antiquité. Paris 1847 t. 1 p. 356—406. [5]) Marquardt, Das Privatleben der Römer, Leipzig 1879, 1 S. 175; *Wallon*, Histoire de l' ésclavage 2 p. 177—203.

krank wurde, verkaufen oder verstoßen, d. h. dem Hungertode preisgeben[1]).

Dieser strenge Sachbegriff spricht sich auch in den Schriften mehrerer römischer Theoretiker aus. Nach Varro theilten einige die für den Ackerbau nothwendigen Werkzeuge in drei Classen: nämlich in redende, halbredende und stumme. Zu den redenden rechneten sie die Sklaven, zu den halbredenden die Ochsen, zu den stummen den Wagen[2]). Nach ihnen steht also der Sklave auf derselben Stufe wie der Ochs und der Wagen, er ist eben auch nur ein instrumentum. Nicht viel besser dachte Cicero von den Sklaven, wenn gleich ihm ein gewisses Humanitätsgefühl nicht abgesprochen werden kann. Nach seiner Ansicht ist es zweifelhaft, ob ein Herr zur Zeit einer Theuerung verpflichtet sei, auch für seine Sklaven Nahrung zu kaufen; ja er wagt sogar es als fraglich hinzustellen, ob ein Herr bei einem Sturme auf dem Meere gehalten sei, eher einen wohlfeilen Sklaven als ein edles Pferd zu retten[3]). Ein so unwürdiger Vergleich spricht klarer als ein bändereiches Werk. Es wird daher erklärlich, wenn auch Cicero die Freien vor Beschäftigung mit knechtlichen Arbeiten warnt[4]).

Die Folgen dieser Lehren waren sehr traurige. Der gewinnsüchtige Römer zwang die Unglücklichen durch die empörendsten Grausamkeiten zu rastloser Arbeit, züchtigte das geringste Versehen mit maßloser Härte und hielt für sie die ausgesuchtesten und entehrendsten Strafen bereit[5]). Die Unerträglichkeit des Loses weckte in den Unterdrückten ein Rachegefühl, welches nur durch die Ohnmacht und Furcht dem Herrn gegenüber irgendwie im Zaume gehalten werden konnte. Das gegenseitige Misstrauen[6]) war so groß, daß bei dem geringsten Anschlage der Sklaven wider das Leben ihres Herrn stets die ganze Sklavenfamilie dem Tode überliefert wurde mit einziger Ausnahme jener, welche den Mordversuch ver-

---

[1]) Marquardt aaO. S. 175. Wallon l. c. p. 185 ss. [2]) *Varro*, De re rustica 1, 17. Alii (res quibus agri coluntur, dividunt) in tres partes: instrumenti genus vocale et semivocale et mutum; vocale in quo sunt servi, semivocale, in quo sunt boves, mutum, in quo sunt plaustra. [3]) *Cicero*, De officiis l. 3 c. 23 n 89. [4]) Ebd. l. 1 c. 42. Vgl. *Wallon*, 3 p. 15 ss. [5]) Marquardt aaO. S. 176; *Wallon* l. c. und p. 213 ss. [6]) *Seneca*, Ep. 47, 5; ed. *Haase* l. 5 ep. 6 t. 2, p. 945; *Macrobius*, Sat. 1, 11 13; *Plinius*, Ep. 3, 14, 5; *Tacitus*, Annales 14, 44.

rathen oder verhindert hatten[1]). Die gewöhnlichste Todesstrafe war die martervolle Kreuzigung[2]).

Trotz alledem wuchs die Zahl der Sklaven in den römischen Familien beinahe jedes Jahr[3]). Die im Hause geborenen Kinder reichten zur Deckung des Bedarfes nicht mehr aus, obgleich viele Römer nach der Anweisung bewährter Landwirte mit großer Sorge auf Vermehrung der Nachkommenschaft ihrer Knechte bedacht waren[4]). Der Abgang wurde durch Sklavenhandel, Krieg und Menschenraub gedeckt.

Schon in den ältesten Zeiten der römischen Republik machte man Kriegsgefangene zu Sklaven, wie die Ableitung des Wortes mancipium von manu capere beweist[5]). ‚Nach einem Siege oder der Eroberung einer Stadt wurden Tausende von Kriegsgefangenen entweder an Ort und Stelle oder auf dem Markte vom Quästor verkauft, und für diese ist der technische Ausdruck sub hasta oder sub corona venire'[6]).

So bitter dieses Verfahren auch sein mag, so blieb doch dabei, im Falle daß der Krieg nicht selbst ungerecht begonnen worden war, wenigstens nothdürftig das Völkerrecht gewahrt. Allein vielfach suchte man den Krieg gerade um des Menschenraubes willen und trat alle Achtung vor dem Rechte des Schwächern frevelhaft mit Füßen.

Nicht blos verkommene Seeräuber machten aus diesem verabscheuungswürdigen Verbrechen ein Gewerbe und hielten an verschiedenen Orten des mittelländischen Meeres Sklavenmärkte[7]), sondern selbst von Staatswegen wurde diese systematisch betriebene Menschenjagd befördert. ‚Kein Land, wo dieses jagdbare Wild sich vorfand, blieb hievon verschont; selbst in Italien war es keineswegs unerhört, daß der arme Freie von seinem Brotherrn unter die Sklaven eingestellt ward. Das Negerland jener Zeit aber war Vorder-

---

[1]) *Digesta* 29, 5 § 26 28 35; *Tacitus* l. c. 42. [2]) *Lipsii* de cruce libri 3; Marquardt aaO. [3]) Ebd. 163; *Wallon*, 2, 71. [4]) *Varro*, De re rustica 2, 10, 6; 21, 26; vgl. *Digesta*, 9, 22, 2 (Lex Aquilia) servis nostris exaequat quadrupedes, quae pecudum numero gregatim habentur, veluti oves, caprae, boves, equi, asini. [5]) Siehe Marquardt S. 36 A. 4. [6]) Ebd. S. 164; Mommsen, Staatsverwaltung 1 S. 398 Am. 1; *Wallon*, 2 p. 33—41. [7]) Mommsen, Römische Geschichte 7. A. 2 B. 64 3 B. 43; Marquardt aaO. S. 165.

asien, wo die kretischen und kilikischen Corsaren, die rechten gewerbsmäßigen Sklavenjäger und Sklavenhändler, die Küsten Syriens und die griechischen Inseln ausraubten, wo mit ihnen wetteifernd die römischen Zollpächter in den Clientelstaaten Menschenjagden veranstalteten und die Gefangenen unter ihr Sklavengesinde untersteckten — es geschah dieses in solchem Umfange, daß um 650 der Stadt (100 v. Chr.) der König von Bithynien sich unfähig erklärte, den verlangten Zuzug zu leisten, da aus seinem Reiche alle arbeitsfähigen Leute von den Zollpächtern weggeschleppt seien. Auf dem großen Sklavenmarkt in Delos, wo die kleinasiatischen Sklavenhändler ihre Ware an die italischen Speculanten absetzten, sollen an einem Tage bis zu 10000 Sklaven des Morgens ausgeschifft und vor Abend alle ausverkauft gewesen sein — ein Beweis zugleich, welche ungeheure Zahl von Sklaven geliefert ward und wie dennoch die Nachfrage immer noch das Angebot überstieg'[1]).

Das Recht dazu gab die Gewalt und das Bedürfnis. Fast nur bei den Angehörigen eigener Nationalität oder höchstens noch bei culturell gleichstehenden oder überragenden Völkern war es Sitte, ein gewisses Rechtsverfahren zu beobachten, wenn ein freier Mann zum Sklaven herabgedrückt wurde[2]).

Sklavenhandel war ein gewöhnliches Geschäft, in welchem, wenn er auch nicht als anständig galt, dennoch ganz ehrenwerte Leute ihr Geld anlegten[3]). Er wurde darum ganz offen betrieben, und der Staat begnügte sich, von den Sklaven eine Eingangs- und Verkaufssteuer zu erheben[4]).

Diese schmähliche Unterdrückung eines bedeutenden Theiles der Menschheit zugunsten des Capitals und der herrschenden Classen war so eng mit der Staatsökonomie verwoben, daß eine Aenderung wohl nicht zu erwarten stand und die erhabensten Geister sich abmühten, die Zweckmäßigkeit und naturgemäße Nothwendigkeit dieses Zustandes zu beweisen. Erst das Christenthum hat allmählich Wandel geschaffen.

---

[1]) Mommsen, Römische Geschichte 7. A. 2 S. 75. Marquardt aaO. S. 165. [2]) Marquardt aaO. S. 167. [3]) AaO. S. 168; *Plutarch, Cato maj.* 21. [4]) Mommsen, Staatsverwaltung 2 S. 269.

II.

Eine directe Bekämpfung dieses so innig mit den öffentlichen Einrichtungen verknüpften Uebelstandes war für das Christenthum gleich vom Anfange an ein Ding der Unmöglichkeit; denn jede diesbezügliche That hätte die folgenschwersten Beunruhigungen der Bürger- und Beamtenwelt mit sich bringen können. Wir lesen darum in den hl. Schriften nur wenig über die Sklaven und ihre Herren. Es galt zunächst die ganze Weltanschauung umzugestalten und ihr eine feste und sichere Grundlage zu verleihen. Die Grundsätze, welche namentlich geeignet waren, bezüglich der Sklavenfrage Wandel zu schaffen, sind folgende: An Stelle der Habsucht setzte Christus die Armut des Geistes als Ideal des Strebens[1]), an Stelle der Selbstsucht die uneigennützigste Liebe[2]), an Stelle der Missachtung der Armen und Schwachen und Ausländer die edelste Hingabe und opferfreudigste Nächstenliebe[3]); damit fielen die Hauptprincipien der heidnischen Sklaverei.

Der hl. Paulus fügt in seinen Briefen zu diesem Momente der Liebe des Nächsten ohne Unterschied der Person noch einen zweiten Gesichtspunkt hinzu, indem er die vollkommene Gemeinschaft aller jener, welche in Christo getauft sind, mit allem Nachdrucke betont und ausdrücklich erklärt, daß in Christo jeder Unterschied zwischen Freien und Sklaven aufgehört hat; denn alle sind eins in Christo Jesu[4]) und alle sind Glieder seines Leibes[5]). Bei Christus gilt kein Unterschied der Person, des Standes, der Religion, der Nationalität, sondern einzig die neue Schöpfung in Christo[6]). Also der Wert der Person ist nicht nach der Beschäftigung, welcher sie obliegt, auch nicht nach dem Stande, welchem sie angehört, nicht nach dem Volksstamme, aus dem sie entsprungen, sondern einzig nach den Vorzügen der Gnade zu bemessen, der alle theilhaftig werden können. Folgerichtig fällt auch der Satz, daß manche Menschen von Natur aus zur Sklaverei geboren sind; denn alle sind zur Freiheit der Kinder Gottes berufen.

---

[1]) *Matth.* 5, 3. [2]) *Matth.* 5, 43 ss.; *Joa.* 15, 12; *Marc.* 12, 31. [3]) *Luc.* 10, 29—37. [4]) *Galat.* 3, 27 28: Quicunque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. Non est Judaeus, neque Graecus; non est servus neque liber; non est masculus neque femina. Omnes enim vos unum estis in Christo Jesu. Vgl. *Coloss.* 3, 11. [5]) *Ephes.* 5, 30. [6]) *Gal.* 6, 15.

Wie wesentlich dem Christenthum diese Lehren sind, zeigt wohl am besten das Beispiel Jesu Christi selbst, sowie das seiner Jünger und Apostel. Um durch die That zu beweisen, daß Armut und Handarbeit den Menschen nicht erniedrigen, hat Jesus Christus, der wesensgleiche Sohn Gottes, aus einer armen Jungfrau geboren werden wollen[1]), hat sich selbst Zimmermannssohn nennen lassen[2]) und wählte zu Verkündigern seiner Lehre und zu Begründern der Kirche größtentheils Männer, welche durch Hände-Arbeit ihr Brot verdienen mussten[3]). Ja der Apostel macht allen Christen die Arbeit zur Pflicht[4]) und erklärt, wenn jemand nicht arbeiten will, soll er auch nicht essen[5]). Dieses ist wohl im allgemeinen von jeder Arbeit zu verstehen, muss aber doch vorzugsweise auf die Arbeiten bezogen werden, welche im Alterthume für verächtlich galten; denn darauf bezieht sich vor allem der griechische Ausdruck ἐργάζεσθαι.

Diese Principien waren ausreichend, um allmählich das angestrebte Ziel zu erreichen. Ein Verbot, Sklaven zu halten, ist nie gegeben worden, sonst wäre es unerklärlich, wie die Christen noch im dritten und vierten Jahrhundert hätten Sklavenbesitzer sein können. Die Apostel schonten eben das allgemeine Rechtsbewusstsein, um nicht durch ihre Lehren mehr Schaden zu stiften als Nutzen, und bemühten sich den öffentlichen Einrichtungen jene Gesichtspunkte abzugewinnen, welche allen, den Freien sowohl wie den Sklaven, förderlich sein konnten, ihr ewiges Heil zu wirken. Daher hören wir nicht nur nichts davon, daß Sklaverei als politische Einrichtung verwerflich sei, sondern nur, wie die Herren sich gegen die Sklaven und umgekehrt die Sklaven gegen ihre Herren zu benehmen haben. Diesen wird eingeschärft, daß sie ihren fleischlichen Herren mit Furcht und Zittern gehorchen in der Einfalt des Herzens wie Christo, nicht blos äußerlich ihren Willen erfüllend, wie um den Menschen zu gefallen, sondern als Diener Christi, die den Willen Gottes freiwillig vollziehen, indem sie mit gutem Willen dienen wie dem Herrn und nicht den Menschen[6]). Jenen dagegen legt er ans Herz, den Sklaven Gutes zu thun und die Drohungen aufzuschieben, und erinnert sie mit Nachdruck daran,

---

[1]) *Luc.* 2, 7. [2]) *Matth.* 13, 55; *Marc.* 6, 3. [3]) *Act.* 18, 3; 1 *Cor.* 4, 12; 9, 11 ff.; 2 *Thess.* 3, 7. 8. [4]) 1 *Thessal.* 4, 11. [5]) 2 *Thess.* 3, 10. [6]) *Ephes.* 6, 5—7.

daß auch sie einen Herrn im Himmel haben, bei welchem das Ansehen der Person nichts gilt[1]).

Also nicht um Abschaffung der Sklaverei ist es dem Apostel vor allem zu thun, sondern vielmehr um die Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen Herren und Sklaven. Alle sollen wissen, daß ein jeder, wenn er Gutes gethan hat, auch Gutes von seinem Herrn erhalten wird, sei er Herr oder Sklave[2]). Paulus rechnet mit den factischen Rechtsbeständen und sucht unter den gegebenen Bedingungen das Heil aller zu wirken. Die Umänderung der staatlichen Verhältnisse soll sich unter dem Einflusse der Religion wie von selbst vollziehen.

Dieses blieb die Maxime für das Verhalten der Kirche auch in den folgenden Jahrhunderten. Immer, auch im spätern Mittelalter blieb die Kirche ihren Grundsätzen getreu — aber die Verhältnisse blieben nicht immer dieselben.

Gleichzeitig mit der Begründung des Christenthums und vielleicht zum Theile von ihm beeinflusst, begannen in der philosophischen Literatur und zugleich im öffentlichen Leben humanere Anschauungen sich allmählich einzubürgern. Am stärksten tritt dieser Wechsel hervor bei dem Juden Philo, dessen Bekanntschaft mit dem Christenthume manche aus seiner Abhandlung De vita contemplativa nachweisen wollen[3]); er beweist nämlich in seiner Abhandlung Quod omnis probus liber, daß nicht die Beschäftigung oder der Stand frei mache, sondern die Gesinnung. Alle jene sind frei, welche Gott dienen und den Gesetzen gemäß leben[4]). Anderswo lehrt er, daß die Knechte zwar eine bescheidenere sociale Stellung haben, aber derselben Natur theilhaftig geworden sind, wie ihre Herren[5]). Dem Juden zunächst steht in diesem Punkte der Heide Seneca. Eindringlich empfiehlt er seinem Freunde Lucilius eine milde Behandlung der Sklaven und mahnt ihn ab von den Sitten jener, welche den Sklaven bei Tisch selbst wegen eines unwillkürlichen Lautes mit Ruthen strafen. ‚Mit Freuden, so beginnt er

---

[1]) *Ephes.* 6, 9. [2]) *Ephes.* 6, 8; vgl. *Wallon* 3, 318.
[3]) Vgl. die Abhandlung von Nirschl im ‚Katholik‘, Aug. u. Sept. 1890, auch separat herausgegeben bei Kirchheim in Mainz. Philon blühte um 40 n. Chr. [4]) *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον.* § 5 ss. ed. Richter 5 p. 275 ss. [5]) *Θεράποντες τύχῃ μὲν ἐλάττονι κέχρηνται, φύσεως δὲ τῆς αὐτῆς μεταποιοῦνται τοῖς δεσπόταις.* De septenario § 7 t. 5 p. 27; vgl. p. 94.

sein Schreiben, habe ich von deinen Boten erfahren, daß du mit deinen Sklaven häusliche Gemeinschaft hältst; das macht deiner Klugheit und Bildung alle Ehre. Sklaven sind sie? nein, vielmehr Menschen. Sklaven sind sie? nein, vielmehr Gefährten. Sklaven sind sie? nein, vielmehr niedrig gestellte Freunde. Sklaven sind sie? ja, sogar unsere Mitsklaven, wenn du bedenkst, daß das Geschick über beide dieselbe Macht hat. Deshalb halte ich es für lächerlich, daß einige es für ungeziemend ansehen, mit ihren Sklaven zu speisen: und dies aus keinem andern Grunde, als weil eine lächerlich-stolze Gewohnheit es mit sich bringt, daß eine Herde Sklaven den Herrn beim Speisen stehend umgebe'[1]).

Das klingt allerdings sehr human und ist des großen Philosophen ganz würdig. Allein von einer Pflicht, die Sklaven milde zu behandeln, wagt selbst Seneca noch nicht zu sprechen. Die Behandlung dieser Armen hieng noch immer von dem Gutdünken der einzelnen Herren ab. Erfreulicher Weise schlossen sich mehrere andere Schriftsteller dieser Zeit den Anschauungen Senecas an. So tadelt Plutarch Cato den Aelteren, weil er alte Sklaven, nachdem er sie wie Zugthiere ausgenützt habe, aus dem Hause vertrieb oder verkaufte, und erklärt dieses für die Sitte eines Mannes, der kein anderes Verhältnis des Menschen zum Menschen kenne als das des Nutzens[2]). Ebenso erklärt er in seiner Abhandlung über die Unterdrückung des Zornes, daß er schließlich zur Einsicht gekommen sei, es sei besser, Sklaven durch Nachsicht schlimmer zu machen, als durch Bitterkeit und Zorn sich selbst zu verderben[3]). Auch Plinius findet in seinen Briefen die gute Behandlung der Sklaven sehr zweckmäßig und wohlanständig[4]). Aber alle behandeln die Frage nur von dem Standpunkte der rein menschlichen Humanität und Bildung, keiner erhebt sich zur

[1]) Libenter ex his qui a te veniunt cognovi, familiariter te cum servis tuis vivere: hoc prudentiam tuam, hoc eruditionem decet. Servi sunt? imo homines. Servi sunt? imo contubernales. Servi sunt? imo humiles amici. Servi sunt? imo conservi, si cogitaveris tantundem iis utrisque licere fortunae. Itaque rideo istos, qui turpe existimant cum servo suo coenare: quare? nisi quia superbissima consuetudo coenanti domino stantium servorum turba circumdedit. *Senecae* opera omnia l. 2 ep. 6 ed. Haase vol. 3 p. 94. [2]) *Plutarch*, Cato major 2, 5 ed. Sintenis Vol. 2 p. 200. [3]) De ira cohibenda 11 ed. Hutten (Tubingae 1797) t. 9 p. 439 ss. [4]) *Plinius*, l. 1 ep. 4; vgl. 5 ep. 19.

Höhe der Anschauung, daß es jemals sittliche Pflicht sein könne, jeden Sklaven wie sich selbst zu lieben. Daher stehen sie weit hinter dem Christenthume zurück. Daneben finden sich Andeutungen, daß auch zu ihren Zeiten noch eine harte und unwürdige Behandlung gang und gäbe war. So schildert Seneca in dem eben angeführten Schreiben, daß es in vielen Familien den unglücklichen Sklaven nicht gestattet ist, auch nur die Lippen zu bewegen, um zu sprechen, während der Herr mit allzu großer Gier seinen Magen belastet. ‚Mit der Ruthe wird sofort jedes Murmeln unterdrückt und nicht einmal unwillkürliche Laute, wie Husten, Niesen, Schluchzen bleiben ohne Züchtigung, mit großer Strafe wird jeder Bruch des Stillschweigens gebüßt, die ganze Nacht hindurch stehen sie da fastend und schweigend‘. Die Verwendung der Sklaven zu den gemeinsten[1]) und unsittlichsten[2]) Diensten scheint gerade um diese Zeit sehr verbreitet gewesen zu sein. Auch damals noch wurden kranke Sklaven auf der Insel Aesculaps ausgesetzt[3]), d. h. dem Hungertode preisgegeben.

So groß waren noch immer die Vorurtheile gegen die Sklaven, daß man den Christen daraus einen Vorwurf machen konnte, daß sie sich dieser verachteten Geschöpfe in besonderer Weise annahmen[4]).

So sehr aber auch die öffentliche Meinung den Sklaven abhold war, in der Gesetzgebung, welche von besser denkenden und edler gesinnten Charakteren beeinflusst wurde, machte sich doch schon jetzt eine kleine Besserung bemerkbar. Selbst der Tyrann Claudius verordnete, daß die Kinder von den ausgesetzten kranken Knechten frei sein sollten[5]). Während in früheren Zeiten die Sklaven keine rechtskräftige Ehe schließen konnten[6]), wurde es in der Kaiserzeit allmählich Gewohnheit, das Contubernium der Sklaven bei Rechtsfragen als ein dauerndes und untrennbares Verhältnis zu betrachten[7]), zu dessen Bezeichnung auch die bei Freien üblichen

---

[1]) *Martialis,* Epigrammata l. 3 ep. 82, 15 ed. Parisiensis t. 1 p. 348 cfr. l. 6 ep. 89 t. 2 p. 190; l. 14 ep. 119 t. 3 p. 232. [2]) *Petronius,* ep. 75: nec turpe est, quod dominus jubet. Haterius bei Seneca controversiarum l. 4 ed. Kiessling, p. 260 (10): impudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium. [3]) *Suetonius,* Claudius 25; Dio Cassius 60, 29 (7) ed Bekker 2 p. 219. [4]) *Origenes* adv. Celsum l. 3 § 44 opp. ed. de la Rue t. 1 p. 475. [5]) Dio Cassius l. c. [6]) Marquardt aaO. S. 173; Codex Iust. 9, 9, 23 pr. [7]) *Digesta* 33, 7, 12 § 7: Uxores quoque et infantes eorum, qui supra enumerati sunt (familiae rusticanae servi), credendum est

Ausdrücke verwendet wurden[1]), und dessen Einleitung wenigstens in den christlichen Familien mit einer Art Hochzeitsfeier begangen wurde[2]). So gewöhnte man sich daran, in dem Sklaven etwas mehr als reines Sachgut zu sehen, und begann ihn mehr und mehr als Person zu achten. Er konnte sich sogar kleine Ersparnisse (peculium) zurücklegen und darüber nach freiem Ermessen verfügen[3]). Viele wurden dadurch in den Stand gesetzt, sich selbst freizukaufen. Hatte man noch unter Augustus die Freilassungen zu beschränken gesucht, um den Bürgerstand rein zu erhalten, und sie deshalb mit allerlei erschwerenden Formeln belastet, so nahmen spätere Kaiser diese Vorschriften zurück und erleichterten das Werk der Humanität[4]). Zwar hielt sich die Anzahl der Sklaven noch lange auf beträchtlicher Höhe, allein das Verhältnis der Herren zu ihnen ist dennoch in steter Besserung begriffen. Um dafür sichere Garantien zu haben, schuf der Staat für die Unterdrückten einen gewissen Rechtsschutz, welchen das römische Recht noch nicht kannte. Wohl schon zu Beginn der Kaiserzeit entzog die lex Petronia den Herren die Befugnis, ihre Sklaven ohne richterlichen Entscheid ganz nach Belieben zu den Thierkämpfen zu verurtheilen, und übertrug dieselbe den ordentlichen Richtern, bei welchen der Herr seine Klage anzubringen hatte[5]). Ferner wurde der praefectus urbi angewiesen, ‚Beschwerden der Sklaven über harte Behandlung von Seiten ihrer Herren zu untersuchen‘[6]), und wenn er dieselben begründet finden sollte, den Sklaven so zu verkaufen, ‚daß er nicht mehr in die Gewalt des früheren Herrn kommen könne‘[7]). Leider betont auch dasselbe Rescript noch, ‚daß die Gewalt der Herren über ihre Sklaven unangetastet bleiben müsse

---

in eadem villa agentes voluisse testatorem legato contineri: neque enim duram separationem injunxisse credendus est; vgl. Dig. 32, 41 § 2.

[1]) Marquardt aaO. Anm. 6. [2]) S. *Hier.* ep. 107 al. 7 (ad Laetam) n. 11, bei Migne PL. 22, 876: Non intersit (filia) tua nuptiis servulorum, nec familiae perstrepentis lusibus misceatur. [3]) Marquardt aaO. S. 161 Anm. 2 und S. 173. [4]) *Wallon,* 3 p. 67—92; 446 ss. [5]) *Digesta* 48, 8, 11 § 2: Post legem Petroniam et senatus consulta ad eam legem pertinentia dominis potestas ablata est, ad bestias depugnandas suo arbitrio servos tradere; oblato tamen judici servo, si iusta sit domini querela, sic poenae tradetur; vgl. Dig. 13, 7, 24 p. 3; 1, 6, 2. [6]) *Digesta* 1, 12, 1 § 1 et § 8. [7]) *Digesta* 1, 6 § 2.

und keinem Menschen sein Recht entzogen werden dürfe'[1]). Freilich kann dieses nur innerhalb der gesetzlichen Schranken verstanden werden, da sonst das Verbot Kaiser Hadrians, Sklaven willkürlich zu tödten, zu quälen oder an einen lanista oder leno zu verkaufen, außer Kraft gesetzt worden wäre, welches doch die ganze Folgezeit hindurch in Kraft bestand und noch durch Constantin eine wirksame Sanction erhielt, indem dieser erste christliche Kaiser die absichtliche Tödtung eines Unfreien dem Morde gleichstellte[2]).

Wie weit dieser Wechsel der Gesinnung und öffentlichen Gesetzgebung dem Christenthum zu verdanken ist, läſst sich wohl nicht mehr bis ins einzelne bestimmen[3]); jedenfalls hat das Christenthum, schon bevor es Staatsreligion geworden war auf die Umgestaltung der öffentlichen Meinung wirksamen Einfluſs geübt; denn nicht umsonst schrieb Tertullianus in seiner Apologie[4]): ,Von gestern sind wir und haben doch schon all das Eurige dicht besetzt, die Städte, Burgen, Landstädte, Versammlungsorte, selbst eure Feldlager, die Tribus, die Decurien, den Palast, den Senat und das Forum und euch nur allein die Tempel noch übrig gelassen'. Bei solcher Verbreitung und in solchen Stellungen, wie sie dieser Text ahnen läſst, konnte manche Anregung von den Christen ausgehen, ohne daß in der Oeffentlichkeit ihr Ursprung bekannt worden wäre. Jedenfalls ist es ,eine merkwürdige Erscheinung, wie statt des mos maiorum, den noch Cicero für die Richtschnur aller politischen Wirksamkeit erklärt[5]), in der Rechtswissenschaft der Kaiserzeit ein philosophisches Princip zur Geltung gelangte[6]), vor dem weder die patria potestas[7]) noch das Herrenrecht im altrömischen Sinne bestehen konnte. Die Juristen dieser Periode sind in der Lehre der

[1]) Dominorum quidem potestatem in suos servos illibatam esse oportet, nec cuiquam hominum jus suum detrahi. Ebd. [2]) Belege bei Marquardt S. 181 Anm. 3. [3]) Vgl. *Wallon* 3 p. 12 ss. [4]) Apologia 37: Hesterni sumus et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum, sola vobis reliquimus templa. Vgl. Plinius Ep. 10, 97. *Wallon* 3 S. 13. [5]) Cicero de re publica 5, 1. [6]) Ganz im Gegensatze zu Cicero aaO. sagt *Proculus* Dig. 1, 18, 12: non tam spectandum est, quid Romae factum est, quam quid fieri debeat. [7]) *Marcianus* Dig. 48, 9, 5: Divus Hadrianus fertur, quum in venatione filium suum quidam necaverat, qui novercam adulterabat, in insulam eum deportasse, quod latronis magis, quam patris iure eum interfecisset. Nam patria potestas in pietate debet non atrocitate consistere.

natürlichen Gleichheit aller Menschen einig[1]), einer Lehre, die zu der Ueberlieferung in schneidendstem Widerspruche steht und zu den Merkmalen einer neuen geistigen Entwicklung gehört, welche schon im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung eintritt'[2]).

Soweit war die Frage gediehen, als das Christenthum zur herrschenden Staatsreligion wurde. Es gab zwar noch bis ins sechste Jahrhundert hinein große Sklavenfamilien[3]), aber sie waren bereits viel seltener geworden als zu Anfang der Kaiserzeit. Zu dieser Verminderung der Sklaverei hat außer der Einschränkung des Menschenraubes, welche in erster Linie durch die Verminderung der Kriege mit cultivierten Nachbarvölkern und durch die bessere Ordnung der Staatsverwaltung herbeigeführt wurde, sicherlich auch viel das Beispiel hervorragender Katholiken beigetragen, welche bei ihrer Taufe allen ihren zahlreichen Sklaven die Freiheit schenkten und sich mit wenigen Dienern begnügten[4]). Ebenso wohlthätig wirkte das Beispiel der Christen hinsichtlich der sogenannten Sklavenarbeiten. Hatten früher freie Männer mit Verachtung sich von derartigen Arbeiten ferne gehalten, so erblickten jetzt die Christen in denselben ein erhabenes Mittel, um Christo dem Herrn ähnlicher zu werden[5]).

Kaum war das Christenthum am kaiserlichen Hofe zu vorherrschendem Einflusse gelangt, so fielen auch jene sklavenverschlingenden Schulen der Grausamkeit, die Gladiatorenkämpfe. Auf Anregung des Concils von Nicäa verbot Kaiser Constantin im Oriente dieselben schon im Jahre 325[6]) und Honorius dehnte dieses Gesetz nicht ganz ein Jahrhundert später, nämlich im Jahre 404, auch auf den Occident aus[7]). Dieses öffentliche Aergernis hatte nicht

---

[1]) *Digesta* 1, 5, 4 § 1: Servitus est constitutio juris gentium, quo quis dominio alieno contra naturam subjicitur. *Ulpian. Dig.* 1, 1, 4: utpote cum jure naturali omnes liberi nascerentur; 50, 17, 32: Quod attinet ad jus civile, servi pro nullis habentur, non tamen et iure naturali, quia, quod ad jus naturale attinet, omnes homines aequales sunt. [2]) Marquardt aaO. S. 188 189. [3]) *Ammianus Marc.*, Rerum gestarum l. 14, 6, 16; 28, 4, 8; *Procopius*, Bellum Goth. 3, 1 p. 283 Dind. [4]) Acta Martyr. S. Sebastiani c. 17. Boll. Januar. t. II p. 275; S. Alexandri c. 1. Boll. Maii t. I p. 371; cfr Jun. t V p. 267; Maii t. VI p. 777; Möhler aaO. 2 S. 101 f.; *Wallon* l. c. 3 p. 381 ss. [5]) Epist. S. Augustini 157 (ad Hilarium) n. 38. [6]) Codex Theodosianus 15, 12, 1. [7]) *Theodoretus*, Hist. eccl. 5, 26.

allein Jahrhunderte hindurch zahllose Sklaven einem grausamen Tode überliefert, sondern auch der Mißachtung der armen Geschöpfe Vorschub geleistet. So lange man Menschen wilden Thieren zum Fraße vorwerfen durfte, war bei dem schaulustigen Pöbel an Achtung der Menschenwürde nicht zu denken. Freilich waren mit der Aufhebung der Gladiatorenspiele noch nicht alle schiefen Anschauungen des Heidenthums vollkommen überwunden, nur sehr langsam und allmählig wichen die alten Vorurtheile. Nicht das letzte derselben war, daß auch selbst die Freigelassenen bei ihren Mitmenschen nicht die gebürende Gleichstellung mit den Freigeborenen erlangen konnten. Um auch dieses Ueberbleibsel des Heidenthums zu bekämpfen und zugleich die Freilassungen von Sklaven als ein Werk von besonderem Verdienste für den Himmel hinzustellen, zog die Kirche noch zu Constantins Zeiten diesen Act, der sonst rein civile Folgen hatte, vor ihr Forum, ließ ihn in der Kirche vornehmen und gebot, daß das Instrument mit dem Siegel der Kirche versehen und von einem Geistlichen unterzeichnet werde[1]. Der gesetzliche Unterschied zwischen Freigelassenen und Freigeborenen wurde fallen gelassen[2]) und so die Makel der Sklaverei vollständig getilgt.

Diese Errungenschaften der beginnenden Weltherrschaft der christlichen Religion sind ohne Zweifel ein herrliches Denkmal ihrer Menschenfreundlichkeit. Allein die volle Beseitigung des eingewurzelten Uebels hieng von Umständen ab, welche nicht in der Macht der Kirche allein lagen. Diesen Rechnung tragend arbeitete sie mit Vorsicht an der vollen Verwirklichung der ihr eigenthümlichen Aufgabe, die Menschheit zu der Höhe der christlichen Weltanschauung zu erheben, und dadurch mittelbar die socialen Verhältnisse für alle Menschen möglichst günstig zu gestalten. Um die Unzufriedenheit der Sklaven nicht unvorsichtig zu wild glühendem Feuer zu entflammen, vermied man auch jetzt eine officielle Discussion der principiellen Frage nach der Berechtigung der Sklaverei. Wenn aber dennoch gelegentlich auch diese Frage einmal auftauchte, so bemühte man sich, eine den Grundsätzen Jesu Christi entsprechende Erklärung zu geben.

---

[1]) Codex Justinianus 1, 13, 1. Verordnung Constantins vom Jahre 316. *Sozomenus*, Historia ecclesiastica l. 1 c. 9. [2]) Institutiones 1, 5, 3. Codex Just. 7, 6.

Sklaverei stammt nicht von Gott oder aus der natürlichen Ordnung der Dinge, denn nach dem Wortlaute der hl. Schrift hat Gott der Herr dem ersten Menschen nur die Herrschaft übertragen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und alles, was da auf der Erde kriecht, nicht aber über die vernünftigen Geschöpfe; nicht über den Menschen übt der Mensch Eigenthumsrechte aus, sondern über das Thier. Deshalb sind auch die ersten Menschen mehr Hirten der Thiere als Könige der Menschen gewesen, um auch dadurch anzudeuten, was die geschaffene Ordnung und was die Schuld der Sünde mit sich bringe. Sklaverei ist nämlich eine Folge der Sünde. Deshalb lesen wir in der hl. Schrift erst da das Wort Sklave, wo Noe in gerechter Entrüstung die Sünde seines Sohnes züchtiget. Diesen Ausdruck hat also die Schuld geschaffen, nicht die Natur. So der hl. Augustin[1]). Die Folgerungen, welche aus dieser neuen Lehre sich ergeben, liegen auf der Hand.

Nicht minder klar und bestimmt spricht der hl. Chrysostomus: ‚Wenn jemand fragen sollte, woher die Sklaverei stamme, und viele fragen heute darnach, so ist zu antworten, die Habsucht habe sie erzeugt, die Scheu vor der Arbeit, die Begierlichkeit'[2]). Die Sklaverei ist somit nach der Lehre der Väter ein Uebel, welches die Sünde in die Welt gebracht hat, eine von Gott verhängte Züchtigung, welche unter Umständen manchen Menschen nützlich werden kann. Darum erklärt der hl. Augustin, sich stützend auf die Autorität Ciceros, die Entziehung der Freiheit gewissen Personen für heilsam und vortheilhaft zur Bändigung der Leidenschaften[3]). ‚Denn auch die Sklaverei, welche als Strafe verhängt wird, ist durch das Gesetz angeordnet worden, welches die natürliche Ordnung erhalten will und sie zu stören verbietet; wäre gegen dieses Gesetz nicht gefrevelt worden, so wäre auch nichts durch die Strafe der Sklaverei zu züchtigen gewesen'[4]).

---

[1]) *S. Augustinus,* De civitate Dei l. 19 c. 15. Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationabilibus dominari: non hominem homini sed hominem pecori. — Conditio servitutis jure intelligitur imposita peccatori. — Nomen itaque istud culpa meruit non natura. [2]) *S. Chrysostomus,* Hom. 22 in Ephes. ed. Ducaeus, Francofurti 1698 in libros novi testamenti t. 5 p. 1050. [3]) AaO. c. 21, 2. [4]) Verum et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari jubet, perturbari vetat; quia si contra eam legem non esset factum, nihil esset poenali servitute coercendum. Ebd. c. 15.

Ob und wem sie Nutzen bringe, hat der Sklave nicht selbst zu entscheiden, sondern ein jeder muss sich in sein Los fügen. Es wäre Unrecht und Sünde, wollte einer sich eigenmächtig seinem Herrn entziehen[1]), ein jeder ist vielmehr seinem Herrn demüthige Unterwürfigkeit schuldig, solange ihn dieser behalten will[2]). Da aber viele Sklaven, besonders solche, welche strenge Herren hatten, ihr Los mit Ungeduld ertrugen[3]) und sich auch Leute fanden, welche unter dem Vorwande der Religion die Sklaven gegen ihre Herren aufhetzten zum Schaden des Christenthums bei den Ungläubigen[4]), so sahen sich die hl. Väter genöthigt, öfters gegen diese falsche Interpretation der christlichen Lehre aufzutreten[5]) und ernstlich zu betonen, dass Christus **nicht aus Sklaven Freie**, sondern **aus schlechten Sklaven gute Sklaven gemacht**[6]) und allen demüthigen Gehorsam anbefohlen habe. ‚Wie viel haben die Reichen Christo zu verdanken', ruft der hl. Augustin aus, ‚der ihnen das Hauswesen in Ordnung gebracht hat! Wenn da ein ungetreuer Knecht ist, so bekehrt ihn Christus und sagt nicht: Verlasse deinen Herrn, weil du denjenigen kennen gelernt hast, der dein wahrer Herr ist. Dein Herr ist vielleicht gottlos und ungerecht und du bist gläubig und gerecht und es ist ungeziemend, dass ein gerechter und gläubiger Mann einem ungerechten und ungläubigen diene — nein, nicht so spricht er zu ihm, sondern vielmehr: „**Diene**", und damit er den Knecht in seinem Dienste bestärke, sagt er ihm: diene nach dem Beispiele, das ich dir gegeben habe, da ich zuvor den Unheiligen gedient'[7]).

---

[1]) Vgl. die Bestimmungen der Synode von Gangra bei **Möhler** S. 106. [2]) *S. Ambrosius*, De patriarcha Joseph l. 1 c. 4 ed. Maur. t. I p. 533; *Gregorius Magnus*, Regulae pastoralis p. 3 c. 5. [3]) *S. Augustinus*, Enarratio in Ps. 125 ed. Bened. t. 4 p. 1059; **Möhler** aaO. S. 106. [4]) *S. Chrysostomus* Hom. 4 in 2 ad Titum t. 6 p. 648: *Καὶ ὁ δούλους δεσποτῶν ἀποστερῶν τῷ αὐτῷ δὴ τούτῳ προσχέματι, οὗτος οὐκ ἔστιν ἀκατάγνωστος ὁ λόγος· πολλὴν δὲ καὶ ἀπίστοις δίδωσι λαβὴν καὶ τὰ πάντων καθ' ἡμῶν ἀνοίγνυσι στόματα.* [5]) Concil von Gangra c. 3 bei **Möhler** aaO. [6]) *S. Augustinus* aaO. Ecce non fecit de servis liberos, sed de malis servis bonos servos. [7]) Quantum debent divites Christo, qui illis composuit domum! Ut si fuit ibi servus infidelis, convertat illum Christus et non ei dicat: Dimitte dominum tuum, jam cognovisti eum, qui verus est Dominus, — ille forte impius est et iniquus, tu tamen fidelis et justus, indignum est, ut justus et fidelis serviat iniquo et fideli. Non

So gewissenhaft achtete die Kirche die Rechte der Sklavenbesitzer, daß sie nicht einmal gestattete, Sklaven ohne Erlaubnis ihrer Herren in den Ordens- oder Priesterstand aufzunehmen. Das Concil von Chalcedon verbot im Jahre 451 unter Strafe der Excommunication, irgend einen Knecht ohne Vorwissen seines Herrn zum Mönche zu scheeren, damit der Name Gottes nicht gelästert werde[1]), d. h. wohl, damit Heiden und laue Christen an der Kirche kein Aergernis nehmen möchten. Aehnlich lautete auch die Bestimmung des 81. apostolischen Kanons inbetreff der Zulassung der Sklaven zur Priesterweihe. ‚Wir erlauben nicht‘ (das ist der Wortlaut desselben), ‚daß Sklaven ohne Zustimmung ihrer Herren zum Priesterstande befördert werden; denn solche Dinge machen Verwirrung. Sollte jedoch ein Sklave dieser Erhebung für würdig erachtet werden, wie unser Onesimus, und gibt der Herr seine Zustimmung dazu, indem er ihm die Freiheit schenkt und ihn aus der Familie entläßt, so möge er befördert werden‘[2]). Die Fassung des in griechischer Sprache geschriebenen Kanons läßt ahnen, was in einem solchen Falle der Wunsch der Kirche wäre; aber lieber wollte sie den Sklaven von der Priesterwürde ausgeschlossen wissen, als das allgemein anerkannte Recht des Besitzers verletzen lassen. Daher wurde gerade dieser Kanon in der Folgezeit wiederholt erneuert und die Uebertretung desselben mit Strafen belegt[3]). Diese loyale Haltung gegen die einmal festgestellte öffentliche Ordnung verhinderte die Kirche jedoch nicht, ihren ganzen

---

hoc ei dicit, sed magis: Servi! et ut corroboraret servum hoc dixit: Exemplo meo servi! prior servivi iniquis. Ebd.

[1]) *Μηδένα δὲ προσδέχεσθαι ἐν τοῖς μοναστηρίοις δοῦλον ἐπιμονάσαι παρὰ γνωμὴν τοῦ ἰδίου δεσπότου· τὸν δὲ παραβαίνοντα αὐτὸν ἡμῶν τὸν ὅρον, ὡρίσαμεν ἀκοινώνητον εἶναι, ἵνα μὴ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ βλασφημῆται*, bei Hefele, Conciliengeschichte, 2. A. 2, 509.
[2]) *Οἰκέτας εἰς κλῆρον προχειρίζεσθαι ἄνευ τῆς τῶν δεσποτῶν γνώμης, ἀναστροφὴν τὸ τοιοῦτο ἐργάζεται· εἰ δέ ποτε καὶ ἄξιος φανείη ὁ οἰκέτης πρὸς χειροτονίαν βαθμοῦ, οἷος καὶ ὁ ἡμέτερος Ὀνήσιμος ἐφάνη, καὶ συγχωρήσουσιν οἱ δεσπόται καὶ ἐλευθερώσουσι καὶ τοῦ οἴκου ἑαυτῶν ἐξαποστελοῦσι, γινέσθω.* Ebd. 1 S. 825.
[3]) So zB. verordnete die dritte Synode von Orléans (i. J. 535) c. 26, daß kein Sklave oder Colone geweiht werden dürfe. Der Bischof, der wissentlich einen Unfreien weiht, darf ein Jahr lang nicht Messe lesen. (*Mansi* t. 9 p. 18, *Harduin* t. 2 p. 1428); vgl. die erste Synode von Orléans i. J. 511, *Mansi* t. 8 p. 353; *Harduin* t. 2 p. 1008. Vgl. auch Corpus jur. civ. Dist. 54 c. 19.

Einfluſs in anderer Beziehung zum Wohle der Sklaven geltend zu machen und an der Förderung ihres zeitlichen und ewigen Heiles mit Eifer zu arbeiten. Wegen der Schwäche des Patienten muſste sie zwar die Anwendung von brennendem Eisen und anderen radicalen Curen vermeiden, aber sie goſs Balsam in die klaffende Wunde und linderte dadurch wenigstens die stechendsten Schmerzen.

Vor allem war sie darauf bedacht, die noch immer sehr bedeutende Zahl der Sklaven stetig zu vermindern und die Freilassungen zu erleichtern und zu vermehren. Eindringlich empfiehlt Papst Gregor der Große seinen Gläubigen, den Erlösungsplan Jesu Christi dadurch zu fördern, daß sie seinen Schäflein die ihnen zukommende Freiheit schenken. ‚Unser Erlöser und Weltenschöpfer‘, schreibt er in einem seiner Briefe[1]), ‚hat die menschliche Natur angenommen, um durch seine Gnade die Fesseln unserer Knechtschaft zu zerbrechen und uns die ursprüngliche Freiheit wiederzugeben; es ist darum eine heilbringende That, armen Menschen, welche, obgleich ursprünglich frei geschaffen, dennoch nach den Bestimmungen des Völkerrechtes unter das Joch der Knechtschaft sich haben beugen müssen, wiederum mit jener Freiheit zu beschenken, in welcher sie geboren sind‘.

Man begann es jetzt kirchlicherseits tadelnswert zu finden, wenn Christen, wie einst die Heiden, ihren Stolz in den Besitz einer zahlreichen Sklavenfamilie setzten, und mahnte ernstlich von derartigem eitlen Gepränge ab. ‚Wenn du Knechte nothwendig hast‘, ruft Chrysostomus in einer Homilie, ‚so halte einen oder höchstens zwei. Was soll denn diese Schar von Sklaven? Solche Reiche, welche daran Vergnügen finden, von zahlreichen Sklaven begleitet auf dem Markte oder in den Bädern auf- und abzugehen, kommen mir vor wie Schafehändler und Seelenverkäufer. Ich bin durchaus nicht kleinlich und gestatte auch einen zweiten Sklaven; aber wenn du viele mit dir herumführst, so thust du das gewiſs nicht aus Menschenliebe, sondern einzig aus Weichlichkeit und Sinnlichkeit. Gesetzt aber den Fall, daß du dich wirklich deiner Mitmenschen annehmen willst, so verwende keinen davon zu deinem eigenen Dienste, sondern lasse ihn unterrichten, damit er sich selbst unterhalten könne, und gib ihm dann die Freiheit. Wenn du ihn aber züchtigest und in Banden legst, so ist das nicht ein Werk der

[1]) *Gregorius,* Ep. l. 6 n. 12 ed. Bened. t. 1 p. 336.

Nächstenliebe'[1]). ,Sollte auch meine Predigt wenig Frucht tragen', setzt er hinzu, ,so werde ich doch nie aufhören, vor solchen Ausschreitungen zu warnen'. Chrysostomus will also den Herren zwar nicht alle Sklaven entziehen, aber er möchte doch ihre Zahl auf die allernothwendigsten Diener beschränkt sehen.

Ist diese Forderung billig, so war die Ausführung derselben durch Uebertragung der Freilassungen an die Kirche bedeutend erleichtert. Diese Einrichtung Constantins des Großen, von der wir oben sprachen, scheint sich so trefflich bewährt zu haben, daß die Bischöfe von Afrika auf dem Concil von Carthago 398 oder 401 den Beschluss fassten, diese Begünstigung, welche zunächst nur für Italien gegeben worden war, vom Kaiser auch für Afrika zu erbitten[2]). Von nun an wurde dieses in allen Gebieten des römischen Reiches Sitte und gieng von den Römern auch auf die germanischen Völker über, welche nachmals das Erbe der Römer antraten[3]). Dadurch erhielt der Act der Freilassung eine Art religiöse Weihe und größere Festigkeit, was für die Freigelassenen bei der Unsicherheit der Rechtsverhältnisse im Zeitalter der Völkerwanderung von großem Vortheile sein musste. Es war nun Sache der Kirche, welche allein im Sturme der Zeiten unberührt blieb, über die Ausführung und Heilighaltung des gegebenen Wortes zu wachen, und sie that dies auch mit dem ganzen Gewichte der ihr von Gott verliehenen Autorität. Im siebenten Kanon der Synode von Orléans vom Jahre 549 geboten die versammelten Bischöfe: ,Da wir von mehreren Seiten erfahren haben, daß diejenigen, welche in den Kirchen nach Landessitte von der Knechtschaft befreit worden waren, nach der Willkür eines jeden wieder in die Knechtschaft zurückgebracht werden, so erklären wir, daß es gottlos sei, einen Befreiungsact, der in der Kirche mit Hinblick auf Gott statt-

---

[1]) *Chrysostomus* Hom. 40 in ep. 1 ad Cor. t. 2 p. 451. [2]) *Harduin* 1, 899, Hefele, 2, 82. [3]) Leges Ripuar. t. 48 c. 1: Hoc enim jubemus, ut qualiscunque Francus Ripuarius seu tabularius servum suum pro animae suae remedio seu pro pretio secundum legem Romanam liberare voluerit, ut in ecclesia coram presbyteris, diaconibus seu cuncto clero et plebe in manu episcopi servum tabulis tradat et episcopus archidiaconum jubeat, ut ei tabulas secundum legem Romanam, qua ecclesia vivit, scribere faciat; et tam ipse quam omnis procuratio ejus liberi permaneant et sub tuitione ecclesiae consistant, vel omnem reditum status aut servitium tabularii eorum ecclesiae reddant.

gefunden, zunichte zu machen. Daher beschließen wir, durch die christliche Religion bestimmt, in gemeinsamer Berathung, daß jedem Sklaven, der durch einen freigebornen Herrn die Freiheit erlangt hat, dieselbe gesichert bleibe, so wie er sie von seinem Herrn zugestanden erhalten hat. Seine Freiheit soll, von wem sie auch beeinträchtigt werden mag, von der Kirche vertheidigt werden, nur die Fälle der Schuld ausgenommen, in welchen das Gesetz die den Sklaven ertheilte Freiheit wieder abzunehmen verordnet' [1]).

In manchen Gegenden nahm die Kirche nach einer altgermanischen Sitte [2]) die aus dem eigenen Besitz Entlassenen als Clienten in ihren Schutz [3]) und schenkte ihnen ein kleines Grundstück zur Bearbeitung und zum Unterhalte ihrer Familie. Das Gut erbte in der Familie fort und konnte auch an Knechte derselben Kirche nach Gutdünken verschenkt oder veräußert, durfte aber der Kirche nicht gänzlich entzogen werden. Wollte es der Besitzer an Fremde vergeben, welche nicht unter dem Schutze der betreffenden Kirche standen, so musste es zuerst dem Bischofe angeboten werden und dieser den Verkauf gestatten. Als Gegenleistung hatten die Schützlinge für die Kirche zu roboten oder bestimmte Abgaben zu zahlen. Sie durften sich in der Regel nur mit Standesgenossen verheiraten und mussten ihre Kinder im Dienste der Kirche belassen [4]). Je nach der Art des Dienstes oder der Freilassung unterschied man in späteren Zeiten verschiedene Classen von Clienten [5]).

Diese Sorge für die Freigelassenen wurde der Kirche öfters schlecht vergolten. Schon im Jahre 394 klagte die Synode von Nimes, daß die Kirchen gar oft wegen ihres Eintretens für die Libertinen Angriffe zu erdulden haben, und drohte mit Strafmaßregeln [6]). Nähere Einzelheiten sind uns hierüber nicht überliefert. Aber dieser Umstand allein schon, daß die Kirche wegen ihrer Menschenliebe selbst oft Unrecht leiden musste, zeigt klar genug, wie ernst sie ihre Aufgabe erfasst hatte.

---

[1]) Synode von Nimes im Jahre 394 can. 7 bei Hefele 2, 63; Concilium Aurelianense 5 c. 7 bei *Harduin* t. 2 p. 1445; Corp. jur. canonici dist. 87 c. 7. [2]) Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer S. 333; Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, Leipzig 1889 S. 38. [3]) Conc. Toletan. IV a. 633 c. 70 bei *Mansi* t. 10 p. 671. [4]) Conc. Toletan. IX c. 13—16 bei *Harduin* t. 3 p. 975; *Mansi* 9 p. 29. [5]) Hefele 2 S. 624. [6]) Ebd. S. 63 c. 7.

Die Freilassungen wurden allmählich so zahlreich[1]), daß die Kirche selbst dieselben durch einschränkende Gesetze regeln mußte, um nicht ganze Familien und sich selbst der unumgänglich nothwendigen Dienerschaft zu berauben. Die Synode zu Worms oder Diedenhofen vom Jahre 783 erklärte es für ungesetzlich, wenn ein Vater allen seinen Sklaven testamentarisch die Freiheit schenke, und erlaubte der hinterlassenen Tochter, ein Drittheil derselben zurückzubehalten[2]). Ebenso war schon 200 Jahre vorher die Freiheit der Bischöfe und der Aebte in Beziehung auf Freilassung von Kirchensklaven durch Concilsbeschlüsse den Verhältnissen entsprechend eingeschränkt worden. ‚Sklaven, die den Mönchen gehören‘, heißt es im 56. Kanon des Concils von Agde, ‚dürfen vom Abt nicht freigelassen werden, denn es ist unbillig, daß, während die Mönche täglich das Feld bauen, ihre Knechte müssig seien‘[3]). Bischöfe durften Sklaven der Kirche nicht die Freiheit schenken, wenn sie nicht ihrer Kirche aus dem eigenen Vermögen dafür Schadenersatz leisteten. Diejenigen Knechte, welche ohne Entschädigung frei geworden waren, konnte der Nachfolger wieder zurückfordern[4]). Aber trotz dieser Verfügung des vierten Concils von Toledo blieb die Verordnung der Synode von Agde in Kraft und gieng sogar in die Sammlung Gratians über. Daher war es den Bischöfen auch nachher gestattet, einige wohlverdiente Sklaven unter den vorgeschriebenen Bedingungen mit der Freiheit zu belohnen und dieselben mit entsprechendem Vermögen ausgestattet aus der Knechtschaft zu entlassen und unter die Clienten einzureihen. Diese Bestimmungen hatte dann auch der Nachfolger zu achten. Nur in dem Falle, wenn ein Bischof einem Sklaven die volle Freiheit schenken wollte, so daß er nicht einmal mehr unter dem Schutze der Kirche zu stehen hatte, mußten ihr dafür zwei Sklaven von gleichem Verdienste und gleicher Befähigung zurückerstattet werden[5]). Derartige Vorsichtsmaßregeln waren nothwendig, weil sonst die

---

[1]) Nachweise bei Möhler 2 S. 125. Vgl. Wetzer und Weltes Kirchenlexicon[1] Bd 10 S. 214. [2]) Capitulare Caroli M. in den M. G., legum t. 1 p. 45; *Mansi* t. 13 Appd. p. 186. Hefele 3 S. 628. [3]) Hefele 2 S. 658 und Corp. jur. can. causa 17 q. 4 c. 40. Conc. Epaonense a. 517 c. 8 bei *Harduin* 2 p. 1048. [4]) Conc. Hispalense a. 590 bei *Mansi* t. 10 p. 449; Conc. Tolet. IV c. 67 bei *Harduin* t. 3 p. 591. Conc. Agathense a. 506 bei *Harduin* 2 p. 1003. [5]) Corp. jur. can. causa 12 q. 2 c. 56 57.



Kirche, deren Güter nicht Privateigenthum waren, leicht alles Einkommens hätte verlustig gehen können, da sich immer Männer gefunden haben würden, welche entweder aus unklugem Eifer oder aus Ehrsucht und Eigenliebe bereit waren, alles zu verschenken.

Die Kirchensklaven hatten aber vor anderen nicht nur eine gute Behandlung[1]), sondern auch den Vorzug voraus, daß sie nicht verkauft werden durften; denn kein Bischof darf die der Kirche gehörigen Gebäude, Sklaven und Geräthschaften veräußern, weil es Armengut ist'[2]).

Ueberhaupt war die Kirche niemals eine Freundin der Seelenverkäuferei. Sobald sie nach dem Sturze des weströmischen Reiches wieder zu Ansehen gelangt war, suchte sie bald in diesem, bald in jenem Lande eine Einschränkung dieses widerlichen und eines Christen unwürdigen Geschäftszweiges herbeizuführen. Im Jahre 644 verbot die Synode von Chalons, Sklaven außerhalb des Reiches Chlodwigs zu verkaufen[3]). Zur Zeit Karls des Großen schränkten die in Neuching versammelten Bischöfe die Verkaufserlaubnis auf das Gebiet der betreffenden Provinz ein[4]), und das Concil von Heristal legte im Jahre 779 diesem Handel noch weitere Hindernisse in den Weg, indem es erklärte, daß Sklaven nur im Beisein des Bischofs oder Grafen oder Archidiakons oder Centenarius oder Richters verkauft werden und nicht außerhalb der Grenzen[5]). Nur solche Sklaven, welche gestohlen hatten, sollten über das Meer verkauft werden, wenn nicht etwa der Herr es vorzog, die Schuld mit 70 Solidi zu sühnen[6]).

---

[1]) Die Synode von Elusa verordnete im J. 551 c. 6: Si quis vero pro remedio animae suae mancipia vel loca sanctis ecclesiis vel monasteriis offerre curaverit, conditionem quam qui donaverit scripserit, in omnibus observetur, pariter et de familiis ecclesiae id intuitu pietatis et justitiae convenit observari, ut familiae Dei leviore quam privatorum servi, opere teneantur, ita ut quarta tributi vel quolibet operis sui, benedicentes Deo, ex praesente tempore sibi a sacerdotibus concessa esse congaudeant. Hefele 3 S. 9. [2]) Corp. jur. can. causa 10 q. 2 c 1. Conc. Rhemense a. 624—25 ca. 13 bei *Mansi* t. 10 p. 596. [3]) C. 9 bei *Mansi* t. 10 p. 1191, *Harduin* t 3 p. 941. Pietatis est maximae et religionis intuitus, ut captivitatis vinculum omnino a Christianis redimatur. Unde sancta Synodus noscitur censuisse, ut nullus mancipium extra fines vel terminos, qui ad regnum Theodorici regis pertinent, penitus debeat venundare. [4]) Hefele 3, 674. [5]) M. G. t. 3 legum t. 1 p. 39; *Hartzheim*, Collectio Conciliorum Germaniae Colon. Aug. 1760 t. 1 p. 239. [6]) Hefele 3, 356.

Dadurch, daß Kirchensklaven überhaupt nicht und andere nur innerhalb der Provinz und da nur im Beisein kirchlicher oder weltlicher Behörden verkauft werden sollten, wurde allmählich zu den Verhältnissen des späteren Mittelalters übergeleitet, in welchem die Leibeigenschaft und Hörigkeit größtentheils an die Stelle der früheren Sklaverei trat. Seit den Zeiten Karls des Großen[1]) kämpfte auch die weltliche Macht gegen den freien Sklavenhandel und unterstützte die Kirche in ihren Bemühungen. Diese Hilfe war um so wertvoller, als bisher selbst die humansten Bestrebungen der Päpste wie zB. die fromme That des Papstes Zacharias, welcher den venetianischen Kaufleuten eine ganze Schar Sklaven, die sie im Römischen zum Verhandeln nach Afrika zusammengekauft hatte, mit eigenem Gelde wieder loskaufte und freiließ[2]), bei den gewinnsüchtigen Kaufleuten und besonders bei den hartherzigsten und schmutzigsten Seelenverkäufern, den Juden, ganz erfolglos geblieben waren[3]).

Noch energischer als den Sklavenhandel verurtheilte die Kirche die Unterdrückung freier Personen. Leider kam es auch unter christlichen Völkern nicht selten vor, daß man aus Gewinnsucht Kinder freier Eltern oder auch andere Personen raubte und an Juden oder andere Menschenhändler als Sklaven verschacherte; deshalb verbot die Synode von Rheims (624—625), freie Leute zu Sklaven zu machen[4]), und Liutprand gab seinen Langobarden ein Gesetz, nach welchem ein solcher Verkauf einem Todtschlag gleich gebüßt werden sollte[5]).

All diese Maßregeln waren geeignet, die Sklaverei allmählich gänzlich auszurotten; aber die Fürsorge der Kirche konnte nicht bis dahin warten. Solange dieselbe noch bestand, mußte sie darnach ihr Verhalten einrichten. Sie war daher eifrigst bestrebt, das Verhältnis der Sklaven zu ihren Herren durch weise Vorschriften des Christenthumes würdig umzugestalten. Schon der hl. Augustin rühmt der Kirche nach, daß sie hierin Großes geleistet. ‚Du lehrst‘, so spricht er sie an[6]), ‚die Sklaven ihren Herren nicht

---

[1]) Karl der Große eifert gegen den Sklavenhandel der Venetianer. Leo, Gesch. der italienischen Staaten, Hamburg 1829, 1 S. 223 ff. [2]) Lib. pontif. ed. *Duchesne* 1 p. 433. [3]) Leo aaO. S. 224. [4]) *Mansi* t. 10 p. 597. [5]) Leo aaO. S. 224. [6]) *S. Augustinus*, De moribus ecclesiae catholicae l. 1 c. 30: Tu dominis servos non tam conditionis necessitate quam officii delectatione doces adhaerere; Tu

sosehr wegen des Zwanges ihrer Lage als vielmehr aus Liebe zu ihrem Amte anhängen; du machst die Herren ihren Sklaven geneigt durch die Erwägung, daß der höchste Herr und Gott allen gemeinsam ist, und bewirkst, daß sie lieber belehren als strafen'. In der That hat die Kirche vom Anfange an dieses als eine ihrer Hauptaufgaben betrachtet.

Deshalb betonen die Väter immer wieder, daß kein Stand ein Hindernis bilde zur Anempfehlung eines Menschen; denn nicht die Würde der Abstammung, sondern allein der Glaube gibt ein Verdienst. Sowohl Sklave als Freier, alle sind eins in Christo. Bei Christus werden Sklaverei und Freiheit mit derselben Wage gewogen und kein Unterschied ist zwischen den Verdiensten eines guten Sklaven und eines Freien, weil es keine höhere Würde gibt, als Christus zu dienen. Auch der hl. Paulus sagt von sich: ich bin ein Sklave Christi; denn dies ist eine ruhmreiche Sklaverei, welcher sich sogar der Apostel rühmt. ,Oder ist es nicht der höchste Ruhm, daß wir des Preises des Blutes Christi würdig erachtet wurden'?[1]) Sklave und Freier sind nur Namen, schreibt Chrysostomus[2]), nur dem Fleische nach gibt es eine Unterthänigkeit und sie ist zeitweilig und kurz. Es könnte aber jemand fragen, meint Lactantius, gibt es nicht auch bei euch Arme, Reiche, Knechte und Herren? ist denn kein Unterschied zwischen all diesen? Keiner: denn es gibt keinen anderen Grund, warum wir uns gegenseitig Brüder nennen, als weil wir uns alle für gleich halten; denn da wir alles Menschliche nicht nach dem Körper, sondern nach unserer Seele bemessen, so gibt es für uns, obgleich die Körper verschiedenen Ständen angehören, dennoch keine Sklaven, sondern sie alle halten wir dem Geiste nach für unsere Brüder und nennen sie auch so, mit Beziehung auf Gott aber für unsere Mitsklaven[3]).

---

dominos servis summi Dei communis Domini consideratione placabiles et ad consulendum quam coercendum propensiores facis.

[1]) *S. Ambrosius*, Exhortatio virginit. c. 1 ed. Bened. t. 4 p. 346; vgl. *Wallon* 3 p. 319 ss. [2]) Homilia 22 in ep. ad Ephes. ed. Ducaeus t. 5 p. 1048 (andere Stellen bei Möhler l. c.) *ὄνομα δουλείας ἐστὶ μόνον· κατὰ τὰ σάρκα ἐστὶν ἡ δεσποτεία, πρόσκαιρος καὶ βραχεῖα.* [3]) *Lactantius*, Institutionum divinarum l. 5 c. 15 ed. Fritsche, Lipsiae 1842, 1 p. 258. Dicet aliquis: Nonne sunt apud vos alii pauperes, alii divites, alii servi, alii domini? nonne aliquid inter singulos interest? Nihil, nec alia causa est, cur nobis invicem fratrum nomen impertiamus, nisi quia pares esse nos credimus. Nam cum omnia hu-

Infolge dieser Anschauungsweise durfte natürlich der Herr den Sklaven nicht als Sache, über die er nach Gutdünken verfügen könne, betrachten, sondern sich einzig nur als Eigenthümer der Arbeiten und Dienstleistungen desselben ansehen, die er nach Recht und Billigkeit von seinem Diener fordern konnte. Waren darum, noch bevor das Christenthum die herrschende Staatsreligion geworden war, die Rechte der Herren mannigfach beschränkt worden, so geschah hierin in den folgenden Jahrhunderten zugunsten der Sklaven noch weit mehr. Vor allem wurde ihnen das Recht genommen, Sklaven ohne richterliches Urtheil zu tödten oder zu verstümmeln[1]); ferner musste der Herr dem Sklaven Sonntagsruhe gewähren[2]) und durfte ihn nicht zu Handlungen zwingen, welche mit seinem Gewissen nicht im Einklang waren. Musste ein Sklave an Sonntagen auf Befehl seines Herrn knechtliche Arbeit verrichten, so wurde er frei und der Herr bezahlte außerdem noch 30 Solidi Strafe[2]). Das Concil von Berghampstead erhöhte 980 diese Strafe auf 80 Solidi[3]). Auch an den drei Rogationstagen sollten Knechte und Mägde von der Arbeit frei sein[4]). Selbstverständlich durften Sklaven ebenso wenig wie freie Leute zur Unzucht missbraucht werden[5]).

Noch weniger durfte der Herr irgend etwas thun, wodurch die wahre Religion des Sklaven gefährdet oder er von dem Uebertritte zu derselben abgehalten worden wäre. Besonders strenge war die Kirche gegen heidnische und jüdische Herren. Wenn Christen Sklaven von Juden waren und etwas, was der Religion zuwider ist, thun sollten, oder wenn ihre Herren sich herausnahmen, sie wegen eines von der Kirche schon erlassenen Vergehens schlagen zu wollen, und dieselben flohen zur Kirche, so durfte der Bischof sie nicht herausgeben, wenn der Jude nicht den Wert des betreffenden Sklaven als Pfand erlegte, daß ihm nichts geschehen solle[6]);

---

mana non corpore, sed spiritu metiamur, tametsi corporum sit diversa conditio, nobis tamen servi non sunt, sed eos et habemus et dicimus spiritu fratres, religione conservos.

[1]) *Hartzheim* t. 2 p. 316; Conc. Epaon. c. 34 bei *Harduin* t. 2 p. 1051; Conc. Aurel. 1 c. 3 ebd. p. 1009. [2]) Conc. Tolet. XII c. 3, bei Hefele 3 S. 439. [3]) Hefele, Conciliengeschichte 2. A. 3 S. 355. [4]) 1. Synode zu Orléans im Jahre 511 c. 27. Corp. jur. can. dist. 3 c. 3 De consecr. [5]) Hefele 1 S. 186. [6]) Synode von Orléans im J. 538 c. 13, bei Hefele 1 S. 776.

und wenn ein Jude seine christliche Sklavin zu fleischlichem Umgange sich beigesellte oder einen, der von christlichen Eltern geboren worden war, unter dem Versprechen der Freiheit zum Judenthume verführte, so sollte er mit Verlust seiner sämmtlichen Sklaven bestraft werden[1]). Da aber die Gefahr, den Glauben zu verlieren, unter heidnischen oder jüdischen Herren stets bestund und trotz aller Vorsichtsmaßregeln nicht beseitigt werden konnte, so verbot die Kirche strengstens, daß Christen Sklaven von Juden seien. Hatte ein Jude einen christlichen Sklaven, so konnte denselben jeder Christ um den gewöhnlichen Preis von 12 Solidi kaufen, entweder um ihn freizulassen oder um ihn selbst als Sklaven zu behalten. Zögerte der Jude, den Contract einzugehen, so konnte der christliche Sklave, wo er wollte, bei Christen wohnen. Wurde nachgewiesen, daß der Jude ihn zum Abfall habe bereden wollen, so verlor er den Sklaven und zugleich das Recht, ein Testament zu machen[2]). Ueberhaupt war es strenge untersagt, Christen an Juden oder Heiden zu verkaufen. Wer es that, war excommuniciert und der Kauf war ungiltig[3]). Dadurch allein glaubte die Kirche das unveräußerliche Recht der Sklaven auf das Bekenntnis der wahren Religion genügend gesichert.

War so der Sklave seinem Herrn gegenüber nicht mehr ein rechtloser Besitz, sondern eine durch bestimmte Rechte geschützte Person, so wurde die Lage der Sklaven auch dem öffentlichen Rechte gegenüber eine viel bessere. Zwar durften die Sklaven wegen der Gefahren, welche darin lagen, auch jetzt noch nicht als Ankläger vor Gericht auftreten[4]) und nicht einmal als Zeugen erscheinen[5]), aber die Kirche eröffnete ihnen Asyle, welche viel sicherer waren als die alten Sklavenasyle auf dem Capitol. Floh ein Sklave in eine Kirche, so sollte er nur dann seinem Herrn zurückgestellt werden, wenn derselbe den Eid leistete, daß er von jeg-

[1]) Vierte Synode von Orléans im J. 541 p. 31 bei Hefele 2 S. 783. [2]) Synode zu Maçon im J. 581 c. 16, bei *Mansi* tom. 9 p. 934, vgl. t. 10 p. 596. Synode v. Toledo im J. 589 c. 14 bei Hefele 3 S. 52. Zwölfte Synode v. Toledo im J. 681 aaO S. 378. [3]) Synode zu Rheims im J. 624—625, bei *Mansi* t. 10 p. 396. Vierte Synode von Toledo im J. 633 c. 66 bei Hefele 3 S. 86. Römische Synode im J. 743 c. 10 bei Hefele aaO. S. 516. [4]) Synode von Rheims im J. 624—625 c. 15 bei *Mansi* t. 10 p. 597. [5]) Synodalstatuten des hl. Bonifaz c. 15, bei *Harzheim*, Concilii Germ. t. 1 p. 54, bei *Mansi* t. 12 Appdx p. 108.



licher Strafe verschont bleibe. Hielt der Herr diesen Eid nicht, so wurde er von allem Verkehr mit den Katholiken ausgeschlossen[1]).

Ueberhaupt unterschied die Kirche nicht zwischen Sklaven und Freien. Der Sklave wurde ebenso gut wie der Freie zu den Sacramenten und dem Gottesdienste zugelassen, nur in Beziehung auf die Ehe und die Priesterweihe war man vorsichtiger, wahrscheinlich wegen der Folgen, welche der Empfang dieser Sacramente nothwendig mit sich brachte. Die Abschließung einer Ehe konnte, wie es scheint, anfänglich nicht ohne Einwilligung des Herrn erfolgen[2]), später jedoch gieng man von dieser Bestimmung ab[3]). Die nach den Normen des Rechtes abgeschlossene Sklavenehe stand ebenso gut unter dem Schutze der Kirchengesetze, wie die Ehe unter Freien[4]).

Bezüglich der Zulassung von Sklaven zur Priesterweihe bestanden die schon oben erwähnten Bestimmungen das ganze Mittelalter hindurch fort und gelten noch heute. Der Grund hiefür liegt einzig in der Achtung, welche die Kirche dem Priesterstande schuldig ist. Ein Priester kann nicht zugleich Sklave sein, ohne seiner Würde vieles zu vergeben.

Die Sklavenfrage ist somit am Beginne des Mittelalters kirchlich bereits gelöst. Die heidnische Sklaverei ist als unvereinbar mit dem Christenthume im Schwinden begriffen und selbst die wenigen Ueberreste, welche sich da und dort noch erhalten haben, haben eine solche Umbildung erfahren, daß sie eigentlich nicht mehr unter dieselbe Kategorie fallen. Man betrachtet nicht die Person als ein Besitzthum des Herrn, sondern einzig die Arbeiten des Sklaven und ihre Ergebnisse. Der Sklave ist dem Herrn gegenüber nicht Sache, sondern eine Person mit gewissen unveräußerlichen Rechten, allerdings auch mit Pflichten, die aber der Herr nicht nach Willkür, sondern einzig nach den Gesetzen des Christenthums fordern darf. Hat nun die sogenannte Papstkirche diese Errungenschaften festgehalten, oder ist sie wiederum in das Heidenthum zurückgesunken?

---

[1]) Corp. jur. can. causa 17 q. 4 c. 36; Erste Synode von Orléans im J. 511, bei *Hardouin* t. 2 p. 1008; Synode von Epaon im J. 317 c. 39, bei *Hardouin* t. 2 p. 1038. [2]) Vierte Synode zu Orléans im Jahre 541 c. 24, bei *Mansi* t. 9 p. 111. [3]) Corp. jur. can. causa 29 q. 2 c. 1. [4]) l. c. 8, bei Hartzheim t. 2 p. 533.

Ein angeblicher Kirchenschatz aus den ersten Jahrhunderten.

(Der Tesoro sacro des Cavaliere Giancarlo Rossi zu Rom.)

Von Hartmann Grisar S. J.

I. Stand der Frage.

Manches ist über den berühmten Schatz silberner und goldener Bildwerke, der sich im Besitze des Cavaliere Giancarlo Rossi zu Rom befindet, geschrieben worden; aber die Fachmänner haben bisher eine genaue Erörterung der Echtheitsfrage umgehen zu dürfen geglaubt, oder dieselbe einfach als im bejahenden Sinne gelöst vorausgesetzt. Die nachfolgenden Zeilen beabsichtigen, dieser Frage, der Lebensfrage des Schatzes, in unparteiischer Weise näher zu treten.

In den archäologischen Kreisen kennt man den Schatz durch die vom genannten Besitzer selbst ausgegangene Veröffentlichung: Tavole XXV riproducenti il sacro tesoro Rossi, 2. edizione, Roma 1890. Dieses Tafelwerk ist von Danesi zu Rom sehr sauber ausgeführt. Es bringt die Lichtdrucke aller Stücke des merkwürdigen Schatzes, nur leider nicht nach der Photographie der Originale, sondern nach den von de Simone angefertigten Zeichnungen.

Die Tafeln sind von einem großen Textbande von 491 Seiten in Folio begleitet, welcher keinen besonderen Wert besitzt[1]). Drei

---

[1]) Commenti sopra suppellettili sacre di argento ed oro appartenenti ai primissimi secoli della chiesa etc. 2. ediz. Con dilucidazioni di Giancarlo Rossi, di Carlo e De Vecchi Pieralice. Roma, Pallotta, 1890. — Eine erste, kleinere Ausgabe erschien im J. 1888.

Verfasser haben daran gearbeitet. Von denselben erklärt sich der eine für das ‚apostolische Zeitalter‘ als Ursprungszeit des Schatzes (S. 359), der andere für das vierte Jahrhundert (S. 123), während der dritte, das heißt der Besitzer selbst, näherhin die ‚Zeit Constantins‘ anzunehmen gewillt ist (S. 85). Nach der allgemeinen und richtigen Ansicht fast aller, die sonst über den Schatz gesprochen haben, ist es dem guten Willen und dem Fleiße der Verfasser keineswegs gelungen, die Ansätze eines solchen Alters irgendwie als richtig zu beweisen. Ich füge gleich hier bei, daß nach meiner Meinung der schwere Band nicht einmal die Echtheit des Schatzes beweist. Er selbst weckt vielmehr bedeutende Zweifel an derselben. Doch hievon wird weiter unten die Rede sein.

Jedenfalls relativ berechtigter als das Urtheil der drei gedachten Autoren ist die jetzt allgemein geltende Ansicht über die Zeit und die Kunstperiode, welcher der angebliche Schatz vermöge seiner Formen angehöre. Man setzt ihn übereinstimmend in die Zeit vom siebenten bis zum neunten Jahrhundert; man rechnet ihn zu den Erzeugnissen jener gänzlich gesunkenen Kunstweise Italiens, welche Raffaele Cattaneo in seinem vorzüglichen Werke über Italiens Architektur vor dem Jahre 1000 als stile bizantino-barbaro und italo-bizantino bezeichnet[1]).

Ebenso wird mit Recht allerseits hervorgehoben, daß der Schatz ein wahres Unicum ist. ‚Einer der merkwürdigsten Funde, die seit Jahrhunderten gemacht sind‘, heißt es in den ihm gewidmeten Abhandlungen der ‚Römischen Quartalschrift‘ 1 (1887) 272, dem Besten, was über den Gegenstand publiciert wurde; und der gelehrte Verfasser ermüdet nicht, die Ausdrücke ‚singulär‘, ‚außerordentlich‘, ‚ohne Beispiel‘ und dergleichen anzuwenden, während er von den einzelnen Stücken spricht. Seine Annahme des achten oder neunten Jahrhunderts als Entstehungszeit der Gegenstände scheint mir relativ richtiger als die von anderen angegebene Zeit des siebenten Jahrhunderts; doch die Hypothese des Verfassers, daß der Schatz dem Erzbischof Sergius von Ravenna angehört und ein demselben verehrtes Taufgeschenk einer Fürstin gebildet habe, dürfte allzu

[1]) L'architettura in Italia dal secolo VI al mille circa. Venezia 1888. Dem ‚byzantinisch-barbarischen Stile‘ rechnet der Verfasser die Erzeugnisse des achten Jahrhunderts zu, dem ‚italo-byzantinischen‘ diejenigen vom Ende des achten und vom neunten Jahrhundert.

gewagt sein, — abgesehen (ich wiederhole es) von der entscheidenden Vorfrage der Echtheit[1]).

Man kommt überein, daß insbesondere die Symbolik, wie sie in unserem sogenannten Schatze angewendet wird, etwas ganz einzig Dastehendes ist. Sie ist nicht blos für die genannte späte Zeit, sondern auch für die früheren Jahrhunderte, um mit der Römischen Quartalschrift zu reden, ‚ohne jede Parallele auf andern christlichen Bildwerken des Alterthums‘. Die Sinnbildersprache ist geradezu wuchernd. Man hat ganze Predigten über die Glaubenswahrheiten und über die Sacramente vor sich, die Frucht eines Geistes voll der lebhaftesten Phantasie und Erfindungsgabe.

Ich gestehe, daß mir gerade dieser erfinderische Reichthum des Schatzes an Symbolen zuerst die Frage geweckt hat: Aber sind diese Gegenstände auch echt, oder ist der Schatz etwa selbst ganz und gar eine Erfindung?

Außerdem erhob sich mir die Schwierigkeit, daß diese überreiche Anwendung der Symbolik gar nicht übereinstimmt mit der Armut und Nüchternheit in der Symbolik, welche gerade jener Zeit Italiens eigen ist, in die der Schatz vermöge seiner Kunstformen und seiner Technik doch durchaus gehören würde; daß ferner der Schatz in seiner Symbolik nicht die im achten und neunten Jahrhundert in Italien beliebten Sinnbilder vorführt und bearbeitet, sondern die vergessenen Symbole der Katakombenzeit wieder hervorzaubert und diesen viel wunderbarere Gestaltungen gibt, als sie jemals gehabt haben[2]).

‚Wie kommt es‘, so fragte vor zwei Jahren schüchtern ein bekannter Mitarbeiter der Revue de l'art chrétien 36 (1893) 157, ‚daß die Ikonographie des Schatzes nicht diejenige der Zeit nach dem sechsten Jahrhundert ist, wohin ihn doch seine Ornamentik verweist? Wie ist es zu erklären, daß sie systematisch zur kirch-

---

[1]) Die betreffenden Abhandlungen und Notizen der Römischen Quartalschrift finden sich 1887, 272; 1888, 86 148 ff. 277 ff.; 1889, 66 ff.

[2]) Auch Orazio Marucchi hebt in einer Abhandlung über den Schatz mit Grund hervor la copia e varietà dei simboli e la novità e diciamo pure la stranezza di alcune composizioni. Die Abhandlung erschien im Osservatore Romano 1893 März 17 und fast gleichzeitig in französischer Sprache im Moniteur de Rome. — Mit der Ausdeutung der Symbolik beschäftigt sich Fabio Gori, Sul tesoro . . del cav. Giancarlo Rossi. Spoleto, Bassoni, 1892. (Nach einem von Gori an der römischen Universität gehaltenen Vortrage.)

lichen Urzeit zurückkehrt? Hier ist eine Dissonanz, die ich dem Urtheile der Archäologen vorlege, und die ich zu lösen nicht imstande bin. Und doch', so fährt er fort, 'hat sie, so viel ich weiß, bisher niemand hervorgehoben, während sie einen ganz wesentlichen Punkt für die Beurtheilung des Schatzes bildet'.

Derselbe Mitarbeiter der Revue stützt sich aber in einem der nächsten Hefte des Jahrganges wieder unbedenklich auf den Schatz; er sucht durch den Vergleich mit einem von Mons. Bulić publicierten Ciboriumfragment aus Salona das neunte Jahrhundert als mögliche Ursprungszeit des Schatzes nachzuweisen[1]).

Noch unbedenklicher gehen andere in ihren Ausführungen über den Schatz vor. Eine Abhandlung in der angeführten Revue de l'art chrétien von ebenfalls sehr bekannter und verdienter Feder leitete noch im Jahre 1893 apologetische Consequenzen aus diesen Bildwerken und ihrer Symbolik ab; man sehe hier gewaltige Zeugen für das Alter und die Autorität katholischer Lehren gegen die Widersacher derselben auftreten; deshalb müsse eine so unschätzbare Sammlung dem christlichen Rom erhalten bleiben, 'wo so viele Monumente die dogmatische Unversehrtheit der Kirche des hl. Petrus verkünden'[2]). Wahrscheinlich beabsichtigte der Verfasser mit den letzteren Worten die vielfachen Wünsche zu unterstützen, die früher von Betheiligten und Nichtbetheiligten geäußert wurden, daß der Papst den Schatz für das christliche Museum des Vatican erwerbe, Wünsche, die jedoch dank der Vorsicht des verstorbenen Commendatore Giovan Battista de Rossi nicht verfangen konnten.

Wie hohe Zeit es ist, daß die Frage der Echtheit klar werde, das zeigt die mit jedem Jahre sich mehrende unbedenkliche Verwendung des Schatzes für die Zwecke der archäologischen Wissenschaft. Man leitet wissenschaftliche Consequenzen aus demselben ab zur Beurtheilung anderer Gegenstände, so wie man es mit Denkmälern thut, die volles und anerkanntes Bürgerrecht besitzen. Dieses liegt um so näher, je weniger zahlreich die Kunstmonumente aus der Zeit um das achte Jahrhundert sind.

So machte in einer italienischen kritischen Zeitschrift einer der besten Kenner der langobardischen Kunst darauf aufmerksam, daß

---

[1]) Revue de l'art chrétien 36 (1893) 520. [2]) In der Abhandlung (S. 89—97) Le Trésor d'ornements et d'instruments liturgiques de la collection du chevalier Giancarlo Rossi à Rome, S. 97 91.

durch die ‚ravennatischen Silbersachen' unseres Schatzes die Abhängigkeit der langobardischen Kunst von der byzantinischen und der römischen bestätigt werde[1]).

In Frankreich benutzte ein Jahr später der Verfasser des Werkes über die archäologische Geschichte der Messe den ‚unvergleichlichen Schatz', wie er ihn nennt, für die Geschichte der liturgischen Gewänder; er nahm daraus das große Bild eines Bischofs in seiner liturgischen Kleidung unter die Tafeln des achten Bandes auf[2]). In Deutschland zog ein gelehrter Mitarbeiter der Historisch-politischen Blätter aus dem ‚berühmten Schatze langobardischer Kirchengeräthe' Schlüsse für die Geschichte der Symbolik und speciell der Oranten[3]); und noch im Jahre 1894 setzte einer der Mitarbeiter des Werkes ‚Kreuz und Kreuzigung' das Kreuzigungsbild auf einem der Buchdeckel des Schatzes in Contribution für die Geschichte seines Gegenstandes[4]).

Indessen der Besitzer einiger Bestandtheile des Schatzes, Graf Stroganoff zu Rom, der als reicher Sammler und guter Kunstkenner viel genannt ist, hat ganz anders geurtheilt als die obenangeführten Schriftsteller. Ich kann mittheilen, daß er die ihm angehörigen wenigen Theile des ‚Schatzes' bereits feierlich in den Carcer der unechten Gegenstände seines Antiquitätenmuseums niedergelegt hat; da kann jeder, der den Graf besucht, sie sehen und ihr Los betrauern.

Wegen der Arbeiten über die Culturgeschichte Roms und Italiens im frühen Mittelalter, mit denen ich beschäftigt bin, mußte ich mir nothwendig ein sicheres Urtheil über den Tesoro sacro bilden; denn im Falle daß er echt ist, liefert er mit seinen äußerst zahlreichen Gegenständen ein wahres Arsenal von neuen Aufschlüssen über jene Epoche. Mein Urtheil traf, unabhängig von demjenigen des Grafen Stroganoff, mit dem seinigen in demselben Punkte zusammen. Ich glaube, daß die sämmtlichen Gegenstände gefälscht sind, und halte es für im Interesse der Wissenschaft dringend geboten, dieses öffentlich auszusprechen.

---

[1]) Rivista storica italiana 5 (1888) 711. [2]) Rohault de Fleury in seinem ausgezeichneten Werke La s. messe t. 8 (1889) planche 653 und S. 114. [3]) Band 110 (1892 II) 907. [4]) Kreuz und Kreuzigung in ihrer Kunstentwicklung, von R. Forrer und G. A. Müller, Straßburg 1894, S. 21.

Der Schatz trägt sowohl in der Geschichte seiner Findung und seines ersten Auftretens als in seinem Charakter alle Anzeichen der Unechtheit. Ich glaube, daß seine Entstehung nicht vor das Jahr eintausend achthundert und achtzig zurückzudatieren ist.

Wenn ich dies im folgenden näher darlege, will ich damit in keiner Weise dem guten Glauben des jetzigen Hauptbesitzers, Cavaliere Giancarlo Rossi, zu nahe treten. Ich bin eben so ferne von jeder Verdächtigung der Mitarbeiter seines Werkes Commenti e Tavole und der bekannten oder anonymen Zwischenpersonen, durch welche die Gegenstände nach Rom gekommen sind, wo sie leider mit großen Kosten von den jetzigen Besitzern gekauft wurden.

Es ist tragisch, daß vielleicht am meisten zu den unglücklichen Ankäufen ein ausgezeichneter und braver Gelehrter beigetragen hat, ein Mann, der gerade wegen seines schlichten, Wahrheit und Einfalt liebenden Charakters allgemeine Verehrung empfieng, ich meine P. Bruzza. Der im Jahre 1883 verstorbene Barnabit Luigi Bruzza war der erste, welcher sich öffentlich günstig für die Fundgegenstände aussprach, als sie nach und nach aufzutauchen anfiengen, und welcher sich am meisten für die Ansammlung der noch fehlenden in Rom interessierte. P. Bruzza (sine felle columba, wie Commendatore Giovan Battista de Rossi seinen gelehrten Freund im Privatgespräch zu nennen pflegte) war wegen seiner Autorität und Liebenswürdigkeit nur allzu leicht befähigt, das fehlgehende Urtheil zu einem allgemeinen zu machen[1]).

---

[1]) Siehe das Urtheil von P. Bruzza im Resoconto delle conferenze dei cultori di archeologia cristiana (Roma 1888) S. 227, Sitzung vom 26. Februar 1882, und in de Rossis Bullettino di archeologia cristiana 1883, 73. Vgl. den Nachruf, welchen de Rossi ebd. 1883, 66 ff. dem Andenken P. Bruzzas widmete, und worin er unter anderem von ihm rühmt la benigna effusione del cuore semplice e puro. — Es darf nicht verschwiegen werden, daß auch der leider verstorbene ‚Fürst der christlichen Archäologie‘ Giovan Battista de Rossi an der citierten Stelle des Resoconto in einer Anmerkung ein allzu günstiges Urtheil über den Schatz ausgesprochen hat (richissima suppellettile sacra .. appartenuta ad un vescovo dell' età longobarda; suppellettile insigne e di pregio singolarissimo per lo studio del simbolismo cristiano e delle antichità liturgiche). Aber die Gegenstände waren damals noch nicht so bekannt, Giancarlo Rossis Werk mit den Tafeln war noch nicht publiciert, und man hoffte noch, die historischen Umstände des angeblichen Fundes aufgehellt zu sehen. Ich kann

II. Aeußere Gründe gegen die Echtheit.

Bekanntlich gilt in Fragen der Kritik die Regel, daß je außerordentlicher ein Bericht oder ein Gegenstand ist, es desto schwererer äußerer Beweise zur Anerkennung der Wahrheit oder der Echtheit bedarf.

Hat man nun diesen Grundsatz bei der Einführung jenes ganz einzig dastehenden Schatzes in die wissenschaftliche Welt zur Anwendung gebracht? Welches sind die Umstände, die seine Herkunft beglaubigen sollen?

Ehe ich die Legende der Herkunft erzähle, will ich daran erinnern, daß jeder, der in Italien längere Zeit sich mit Geschichte, Archäologie oder Kunst beschäftigt hat, recht wohl weiß, wie viele Fälschungen dort auftauchen. Unsere neuere Zeit hat durch die Verarmung des Landes das Unheil der Fälschungen bedenklich vermehrt. Schon in früheren Epochen beständig von Kunstsammlern und Antiquitätenjägern aus allen Ländern heimgesucht, hat Italien sehr zahlreiche echte Gegenstände der alten Kunst, und namentlich der Kleinkunst, an das Ausland abgegeben. Die Antiquitäten sind gemindert, die Nachfrage ist geblieben. Geblieben ist aber auch den einheimischen Künstlern ihr angebornes seltenes Geschick für die Production. So leitet sie denn gegenwärtig die Aussicht auf Gewinn öfter als früher an, den Begehrern von Alterthümern auf unlautere Weise zu genügen.

In der unmittelbaren Nähe von Sanct Peter hatten in einer archäologischen Sammlung schön gearbeitete frühmittelalterliche Säulchen ihr Unterkommen gefunden. Sie stellten sich jüngst als unechte Fabrication heraus. Als der Eigenthümer den kleinen erlittenen Schaden allgemach von der heiteren Seite nahm, erbot sich der Verfertiger keck, zu den Säulchen auch noch die Capitäler zu machen; und siehe da, nach einigen Wochen konnten die Säulchen mit altersgrauen, vom tausendjährigen Zahn der Zeit täuschend verletzten Capitälern von gleichem Stile verziert werden.

Um die nämliche Zeit erschien in Rom ein niedliches Marmorwerk im Stil des Mittelalters, das aus dem Boden einer zur Erinnerung der Kreuzeserscheinung vor Constantin erbauten, aber längst entschwundenen Kirche am Fuße des Monte Mario hervorgezogen

---

auf das bestimmteste sagen, daß Giovan Battista de Rossi dieses Urtheil in seinen letzten Jahren nicht mehr geschrieben haben würde.

sein wollte. Schon setzten sich Federn in Bewegung, um über die Geschichte und die Ausschmückung jener Kirche zu schreiben; da stellte sich heraus, daß jener Fund nur ein Betrug sei.

Sollte es unmöglich sein, daß der neue römische Schatz ähnliche Ueberraschungen bereite?

Für die Geschichte des Ursprunges unseres Schatzes bediene ich mich jener Notizen, welche in den verschiedenen gedruckten Mittheilungen aufgetreten sind, und welche neuestens in der Revue de l'art chrétien 36 (1893) 89 zu einer Erzählung vereinigt wurden.

Ein Bauer, dessen Namen wohlgemerkt ganz unbekannt bleibt, findet im Frühjahr 1880 an einem gleichfalls unbekannt bleibenden Orte auf seinem Grundstücke unter altem Gemäuer das Grab eines Bischofs. Er erblickt den Bischof im Sarkophag, umgeben von Gold- und Silbergegenständen. Er nimmt aber wahr, wie beim Eintritte der Luft alles, alles zerfällt, außer den kostbaren Metallsachen und verschiedenen Pergamentbüchern. Die Bücher verschenkt der gute unbekannte Mann, nachdem er die kostbare Bekleidung abgelöst, an einen wiederum unbekannt bleibenden Franciscaner. Er beobachtet Stillschweigen über den Fund und über den Ort desselben, aus Furcht vor dem Fiscus. Von den Wertsachen bringt er dann vier Stücke, wie es scheint, durch Mittelspersonen bei dem Goldschmied und Händler Pietro Guarantini an. Es sind diejenigen, welche darauf der Graf Stroganoff erwarb. Sie gehören aber noch nicht zu den seltsamsten und reichsten des Fundes. In späterer Zeit und nach großen Pausen erscheinen dann allmählich andere Stücke. Guarantini erhält sie bona fide, indem seine Leute mit dem glücklichen Bauer wiederholt zusammentreffen, in Sinigaglia und an anderen Orten, je nachdem den Finder seine Marktgeschäfte in diese oder jene Stadt führen.

Zu Rom vereinigten sich die Sachen, unter enormen Zahlungen, im Besitze von Giancarlo Rossi. Dort konnten sie manche sehen, und zu den Glücklichen gehörte auch der Schreiber. Auf die neugierige Frage nach der Herkunft nannten manche in Rom anfänglich ein Grab zu Jesi bei Ancona, was sich aber als unrichtig herausstellte; dann nannte man Sinigaglia; ich selbst hörte von de Rossi Orbitello an der entgegengesetzten Küste von Italien bezeichnen; später aber sagte man gewöhnlich nur im allgemeinen, ‚an einem Ort in den Marken' sei der Fund geschehen, und man wollte

auch wissen, daß der räthselhafte Bauer den Dialect der Marken gesprochen habe.

Hier gibt es viel zu sagen.

Vor allem: warum darf das Mysterium nicht gelichtet werden? Der Bauer fürchtet die italienische Regierung. Indessen man fragt sich sofort: Wie, wenn er sie etwa blos darum fürchtet, weil ihm als unschuldiger Mittelsperson Objecte des Betruges zum Verkaufe in die Hände geliefert sind? Denken wir uns doch einen Augenblick in die Lage von Fälschern. Die Verfertiger mußsten sich ganz natürlich nach jemanden umsehen, der die Stücke ausgegraben hatte. Wie wollen sie dieselben sonst an den Mann bringen? Ein schlichter Bauer, der sie auf seinem Grundstücke findet, ist jedenfalls die geeignetste Person. Ich möchte den guten Glauben unseres Bauern retten, aber der Mann wird mir zum Räthsel.

Nehmen wir an, ein Bauer hätte den Schatz wirklich auf dem ihm angehörigen Boden entdeckt. Was hat er dann mit der Wahrheit zurückzuhalten? was hat er den Fiscus zu fürchten? Bestimmt nicht der Codice civile del regno d'Italia im Paragraph 714, ganz in Uebereinstimmung mit dem Naturrecht: Il tesoro appartiene al proprietario del fondo in cui si trova? Hätte der Bauer die Sachen selbst auf fremdem Boden gefunden, so durfte er nach demselben Paragraph doch der Hälfte des Gewinnes sicher sein. Würde er den Boden in Emphyteuse gehabt haben, so wäre wiederum der ganze Schatz sammt und sonders sein gewesen (§ 1561). Doch die beiden letzteren Fälle trafen laut der Erzählung bei ihm nicht zu; es handelt sich um den ersten Fall, in welchem der Finder doch gar nicht behelligt war. Gewissen Schwierigkeiten seitens der Regierung würde höchstens die Erlaubnis zum Verkaufe ins Ausland unterlegen haben. Aber ein irgend wesentlicher Schaden wäre dem Finder auch von dieser Seite nicht erwachsen. Und wie wollte auch der einfache Bauer mit ausländischen Kunstfreunden unmittelbar in Verbindung treten? War er seinerseits nicht vielmehr ganz auf einheimische Händler, auf einen Verkauf in Italien selbst, angewiesen? Also der Furcht vor der Regierung kann die absonderliche Geheimthuerei nicht beigemessen werden.

Sodann die Umstände des Fundes. Beim Eintritt der Luft versinkt alles in Staub, außer den Metallsachen und einigen Büchern. Also selbst die gold- oder silbergewirkten Theile der Gewänder verschwinden. Diese müssen wir doch bei einem solchen

Todten voraussetzen. Hätten sie sich erhalten, so würde der Finder sie gesammelt haben, da ihm deren Verkauf Gewinn versprach. Es versinkt auch der Sarkophag von Stein oder von eisenbeschlagenem Holze in nichts, wie es scheint. Welche Fata Morgana! Der Sarkophag eines so reichen Bischofs war doch voraussichtlich wegen der Sculptur wertvoll, oder wenigstens war es die Inschrift, welche ihrerseits über die Geschichte des Grabes einigen Aufschluss und dem Verkäufer die nothwendige Legitimation verschafft haben würde. In jedem Falle blieb selbst ein Sarkophag, der der Inschrift entbehrte oder der nur in Trümmern erhalten war, Zeuge für die Wahrheit des Fundes und musste als solcher behütet werden. Aber niemand hat das geringste von dem betreffenden Sarkophage gehört. Ein merkwürdiger Sarkophag übrigens, in welchem der Bauer beim Eindringen in die Grotte sogleich den Leichnam des Bischofs gesehen haben will!

Sodann die Pergamentbücher. Kein Sterblicher weiß, wo sie verblieben sind. Und doch war ihr unschätzbarer Wert, zumal in geistlichen Kreisen, erkennbar genug. Auch darf man einen Bauer, der vor dem Fiscus alles so geschickt zu verheimlichen weiß, als klug genug annehmen, um zu erkennen, daß er aus so alten Pergamentbüchern ebenfalls einen großen Erlös ziehen konnte. Nimmt man dazu, daß die erhaltenen Metallsachen ohne jegliche Inschrift, ohne den Namen auch nur von einer der abgebildeten Personen oder Heiligen sind, so gewinnt man den Eindruck, als ob mit Fleiß jeder Buchstabe hätte fern gehalten werden müssen, der etwa historische oder paläographische Schwierigkeiten gegen das angebliche Alter des Schatzes bereiten konnte.

Zu den verdächtigen Umständen ist aber auch die Weise zu rechnen, wie der gefundene Gold- und Silberschatz in Circulation gesetzt wird.

Der Finder bringt nur in großen Zwischenräumen und an verschiedenen Orten seine Sachen ans Licht. Es wird aus dem Bauer ein Reisender, den bald da, bald dorthin seine Geschäfte führen. Nur bei solchen Gelegenheiten läßt er sich die geheimnisvollen Objecte seines Fundes abdringen. Das soll ein natürlicher Vorgang nach einem Ereignisse, wie das unserige, sein?

Zudem sind seine ersten Absatzgegenstände noch verhältnismäßig anspruchslos; die stärkste Symbolik und die ungewöhnlichsten und reichsten Gegenstände, wie die Krone und das eucharistische

Lamm, kommen erst später zum Vorschein. Man denkt unwillkürlich daran, daß die Anfertigung eben Zeit erforderte und daß der gelungene theuere Verkauf der ersten Stücke die Kräfte und den Muth in der Werkstätte wachsen machte, bis man sich schließlich zu den unbescheidensten Anforderungen an den Glauben der Käufer und der Gelehrten versteigen zu dürfen meinte.

In die Reihe der schweren Verdachtsgründe tritt dann, was die äußeren Umstände betrifft, weiterhin der Umstand, daß eine solche Menge kostbarster Utensilien und Ornamente in einem solchen Grabe gefunden sein will.

Das Grab ist nicht in einer Basilica, es hat scheinbar auch keine Beziehung zu einer früheren Basilica. Es ist in einem Acker! Und in diesem Grabe hätte man bei der Beisetzung des Bischofs so beispiellose Schätze niedergelegt, Reichthümer, die unter allem, was man an christlichen Schätzen bisher fand, einzig dastehen, und die nur den Vergleich aushalten mit den wahrhaft kaiserlichen Schätzen, welche im Jahre 1544 im Grabe Marias, der Gemahlin des Honorius, im Mausoleum der heiligen Petronilla bei Sanct Peter, entdeckt wurden [1]).

Man berief sich freilich darauf, daß auch durch andere Funde die Sitte der Langobarden nachgewiesen sei, vornehmen Todten Wertgegenstände mit ins Grab zu geben. Ich hielt es für der Mühe wert, mich über solche Funde näher zu unterrichten. Es wurden dergleichen Entdeckungen gemacht zu Cividale, zu Arten in der Gegend von Feltre, zu Isola Rizza bei Verona, zu Perugia, zu Civezzano bei Trient. Was sind aber die angeblichen Reichthümer dieser Gräber gegen denjenigen unseres anonymen und mysteriösen Bischofsgrabes? Das Grab zu Civezzano, eines der vornehmsten, die man bisher kennt, glaubte man einem Trienter Langobardenherzog zuschreiben zu müssen, wenn auch ohne genügenden Beweis. Und doch sind die Schätze, die es ergab, nur diese: Eines der gewöhnlichen langobardischen Kreuzchen aus dünnem Goldblech, einige kleine Gold- und Silberornamente der Gewandung, Goldfäden von kostbarem gewirkten Stoff, und außerdem die interessante Bewaffnung des vornehmen Kriegsmannes, bestehend aus gewöhnlichem Metall [2]).

---

[1]) Ueber das Grab dieser Kaiserin siehe de Rossi, Bullettino di archeologia crist. 1863, 53; 1878, 143. [2]) Campi L., Le tombe barbariche di Civezzano. Trento 1886. Wieser F., Das langobardische

Diese Dinge, die man jetzt zu Innsbruck im Ferdinandeum sehen kann, sind gegen die feenhafte Bescherung aus dem Grabe unseres Bauern eine wahre Bettelei.

Unser räthselhafter Schatz umfasste überdies eine ganze Anzahl von Dingen, Metallsachen und Büchern, von denen man nicht begreift, wie eine Domkirche sich ihrer berauben konnte. Es sind Geräthe, die das ganze Jahr hindurch im Dienste des Cultus Verwendung fanden, wie der Kelch, die Patenen, die Taufutensilien usw. Allerdings sind auch obige Waffen in den Kriegergräbern Dinge täglichen Gebrauches; aber man darf wohl sagen, daß der Abgang solcher eiserner Gegenstände ohne großen Heroismus zu vermissen war.

Die erhaltenen großartigen Gold- und Silbersachen unseres kirchlichen Schatzes theilen sich in drei Classen. Die erste und wichtigste wird durch die theils vollständigen, theils fragmentarischen Decken liturgischer Bücher gebildet; wenigstens in Rücksicht des figuralen Ornaments und der Symbolik stehen diese Decken obenan. Die zweite Classe bilden Schmucksachen verschiedener Art für geistliche Gewänder; die dritte Geräthschaften für kirchliche Functionen. In der Note nenne ich alle Bestandtheile des Schatzes; und ich folge dabei der Ordnung der von Giancarlo Rossi veröffentlichten Tafeln, weil im Verlaufe gegenwärtiger Untersuchung diese Tafeln öfters zu citieren sind. Man muss aber die Tafeln selbst (wenn wir nicht richtiger sagen wollen, die Gegenstände in Natur) be-

Fürstengrab und Reihengräberfeld von Civezzano. Innsbruck 1887. Siehe über diese Schriften: Orsi P. in der Rivista stor. ital. 1888, 68 f. Für die genannten Goldblechkreuze, die auch wiederholt in dem Schatze von Giancarlo Rossi vorkommen, ist zu vergleichen Orsi, Di due crocette auree del museo di Bologna e di altre simili trovate nell' Italia superiore e centrale, in den Atti e memorie della r. deputazione di storia patria per le provincie di Romagna, serie 3 vol. 5 p. 333 ff. a. 1887 (siehe Cipolla C. in der Rivista stor. ital. 1888, 66 ff.), und für die langobardische Kleinkunst überhaupt De Baye J., Études archéologiques, Époques des invasions barbares. Industrie longobarde. Paris 1888 (siehe Orsi in der cit. Rivista 1888, 709 ff.) Von älteren Werken sei nur genannt Labarte, Histoire des arts industriels au moyen-âge et à l'époque de la renaissance, 2. éd. Paris 1872—1875. Auf S. 227 ff. des 1. Bandes handelt Labarte über die Goldschmiedekunst in Italien von Constantin bis zum achten Jahrhundert, S. 349 ff. über diese Kunst in der Zeit seit Gregor III.

trachten, um einen Begriff von dem unerhörten Reichthum zu bekommen, den so ein unbekannter Langobardenbischof besessen haben soll[1]).

III. Innere Gründe gegen die Echtheit.

Allen Gegenständen unseres Schatzes ist so übereinstimmend der Charakter der barbarischen Kunstepoche in Italien, und speciell der langobardischen Erzeugnisse aus der Zeit um das achte Jahr-

---

[1]) Inhalt des Schatzes. I. Buchdecke aus Silberblech.
II. Zwei Buchdecken aus Silber- und Goldblech.
III. Fragment einer silbernen Buchdecke.
IV—VIII. Buchdecken theils aus Silber, theils aus Gold. — Die Tafel V (der Bischof in seinen liturgischen Gewändern) findet sich in der Römischen Quartalschrift 1888, Tafel 4 und bei Rohault de Fleury, La sainte Messe Tafel 653 bis; die Tafel VII (Kreuzigung rc.) ist in der Quartalschrift ebd. Tafel 7 und in der Revue de l'art. chrét. 1893 Tafel 3. Zwei Stücke der Tafel VII sind in der vorliegenden Abhandlung Seite 321 und 322. Die Tafel VIII (Schiff rc.) ist in der Quartalschrift Tafel 2 und in der Revue de l'art chrét. Tafel 4.
IX. Acht Kreuzchen aus Goldblech.
X. Drei andere Kreuzchen, ein viereckiges Plättchen, eine Fibel, ein Gürtelschmuck, alles aus Silber oder Gold.
XI. Ein größerer Gürtelschmuck von Silber mit vier Goldkreuzen besetzt.
XII. Eine größere Fibel mit Zubehör von Plättchen und Nägeln, aus Silber und Gold.
XIII. Zwei goldene Stirn- oder Kronbänder und ein goldener Oelzweig.
XIV. Eine Mitra mit reichen Gold- und Silbertafeln.
XV. Stirnseite einer ‚bischöflichen Krone' von Gold auf silberner Unterlage (= Römische Quartalschrift 1889 Tafel 2).
XVI. Rückseite derselben ‚Krone' (= Römische Quartalschrift 1889 Tafel 3).
XVII. Bischofsstab mit Krümme, die in ein mit mehreren Figuren besetztes Kreuz endigt, mit reichem Gold- und Silberbeleg.
XVIII. Krümme eines ähnlichen Bischofsstabes mit einem großen Lamme oder Widder auf dem Kreuze, in welches sie endigt.
XIX. Eine runde und eine viereckige Platte (‚Rationale') aus Gold.
XX. Großes Kreuz aus Silber- und Goldblech mit den Evangelistensymbolen in den Ecken.
XXI. Schöpflöffel ‚zum Wasseraufguß bei der Taufe'.
XXII. Ein Löffel und eine Art Patene, beides von Silber.
XXIII. Ein silberner Henkelkelch.
XXIV. Ein großes hohles Lamm mit zwölf Bechern auf einem Teller ‚für den eucharistischen Wein', alles aus Silber (= Römische Quartalschrift 1888 Tafel 9).
XXV. (Gegenstände im Besitze des Grafen Stroganoff): Buchdecke, Patene, Fibel und Kreuzchen von Silber.

hundert aufgedrückt, und die Technik ist so einheitlich, als ob alle Stücke von einer einzigen Hand aus jener Epoche herrührten.

Es ist in Gold- und Silberblech getriebene Arbeit, ganz von der Art der zahlreich erhaltenen dünnen Goldkreuze, welche bei den Langobarden und anderen germanischen Völkern an die Kleider angenäht getragen wurden. Die Gegenstände sind mit den plumpen Figuren geschmückt, wie sie auf jenen Kreuzen vorkommen. Dieselben kugelrunden dicken Augen der Menschen und Thiere, dieselben geraden Linien der Gewandung, dieselbe über alles Maß unbeholfene Zeichnung. Die Ornamente bestehen in anspruchsloser und geradezu langweiliger Wiederholung von Kreuzen, von Trauben, von Rosetten, von Schuppen, von Flechtwerk. Die Kreuze sind zum Theile an den Enden mit Voluten ausgeschweift, wie so zahlreiche aus jener Zeit auf Marmorarbeiten zu Rom, in Mittelitalien, besonders zu Ravenna und von da hinauf gegen die Alpen und hinüber nach Dalmatien. Zahlreich verwendet sind auch die im neunten Jahrhundert so gebräuchlichen hornförmigen und umgebogenen Auswüchse auf den Einfassungslinien. Von der Gothik des Mittelalters, die sie aufs neue bevorzugte und ihnen gefälligere Formen gab, wurden sie als Krabben (crochets) bezeichnet. Zwei Muster des ganzen Stils erscheinen auf den unten S. 321 f. folgenden Abbildungen.

Kein Zweifel, daß die Hand, welche alles in diesem Charakter aus einem Guße schuf, dem achten oder neunten Jahrhundert entspricht. Mit der altchristlichen römischen Kunst und insbesondere mit der Katakombenzeit hat sie durchaus nichts zu schaffen.

Nichtsdestoweniger geht dieselbe Hand inbezug auf die Symbolik, die sie verwendet, entschieden ins zweite Jahrhundert zurück. In der Symbolik widerspricht sie ganz der langobardischen Sitte und stellt sich in Gegensatz zu allem, was wir aus dem achten und neunten Jahrhundert über deren Anwendung wissen. Der Schatz vereinigt zwei Dinge miteinander, die eine Unmöglichkeit sind: solche Technik und Ornamentik mit solcher Symbolik. Ist das nicht etwa das dringende Anzeichen eines Fälschers? Wenn ich dieses Anzeichen hinzunehme zu dem oben Erörterten, nämlich zu der unglaubwürdigen, um nicht zu sagen abenteuerlichen Legende von der Findung des Schatzes, dann muss ich sagen, es ist kein Anzeichen mehr, sondern ein Beweis der Fälschung.

Doch es erfordert die Pflicht, die behauptete innere Unmöglichkeit symbolischer Kunstobjecte wie der vorliegenden näher darzulegen.

Eine ganz anerkannte Thatsache ist es, daß im achten Jahrhundert die Bildersprache der Katakomben in Italien längst außer Anwendung gekommen war. Wer Zweifel hätte, der möge die erhalten gebliebenen Erzeugnisse aus Italien in Stein, Metall oder Elfenbein, die Gemälde und Mosaiken, welche der Zeit vom siebenten bis zum neunten Jahrhundert angehören, bei Garrucci, Cattaneo, Dartein, de Rossi, Labarte, Orsi, De Baye und in den allgemeineren Werken über Kunstgeschichte durchgehen. Er wird zerstreute Elemente der primitiven Symbolik finden, den Fisch, das Lamm, die Taube, das eucharistische Gefäß, den Pfau, die Orante usw., aber keine Symbolik mehr, keine systematische Anwendung von Bildern zur verhüllten Darstellung von religiösen Wahrheiten und Gebräuchen. Nur vereinzelte Zeichen kommen noch vor. Diese selbst sind mehr zum Ornamente geworden, und man würde große Schwierigkeit haben zu beweisen, daß sie alle im Bewußtsein der Zeit noch als Sinnbilder bestimmter Ideen fortdauerten.

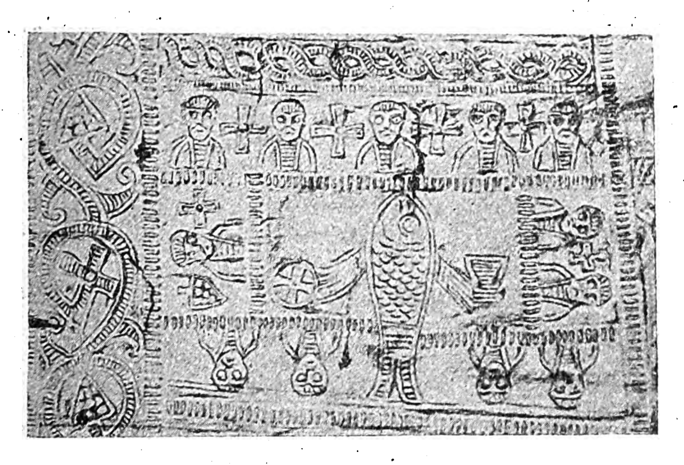
Der Fisch im besonderen ist schon zum Ornament degradiert auf den Chorschranken zu S. Clemens in Rom, die wahrscheinlich von Papst Johannes II (Mercurius) 532—535 herrühren; ebenso auf dem Ambon von S. Johannes und Paulus in Ravenna aus dem Jahre 597. Im Jahre 712 erscheint er einfach auf gleicher Linie mit einer Ornamentrosette auf dem von ‚Ursus magester cum discipolis suis' errichteten Ciborium zu St. Georg in Valpolicella bei Verona. Auf dem Grabe der Theodota zu Pavia, vom achten Jahrhundert, befindet er sich ebenso als Ornament unter Ungeheuern. Und wenn er noch im zehnten oder elften Jahrhundert auf dem bekannten Taufbecken von Grottaferrata an der Angel des jugendlichen Fischers erscheint, so ist dies eine ganz vereinzelte Reminiscenz, welche hier allerdings ihre symbolische Bedeutung besitzen mag. Also vereinzelte Anwendungen von spärlichen überlieferten Sinnbildern schließen wir nicht aus. Dem Fisch konnten schon gewisse Väterstellen, die man immer las, eine gewisse sporadische Anwendung verleihen.

Aber eine durchaus andere Rolle spielt der Fisch auf den Bildwerken unseres Schatzes. Da erhält das alte Symbol auf einmal wieder das vollste Leben; ja da zeigt er sich in ganz neuen sinnbildlichen Combinationen.

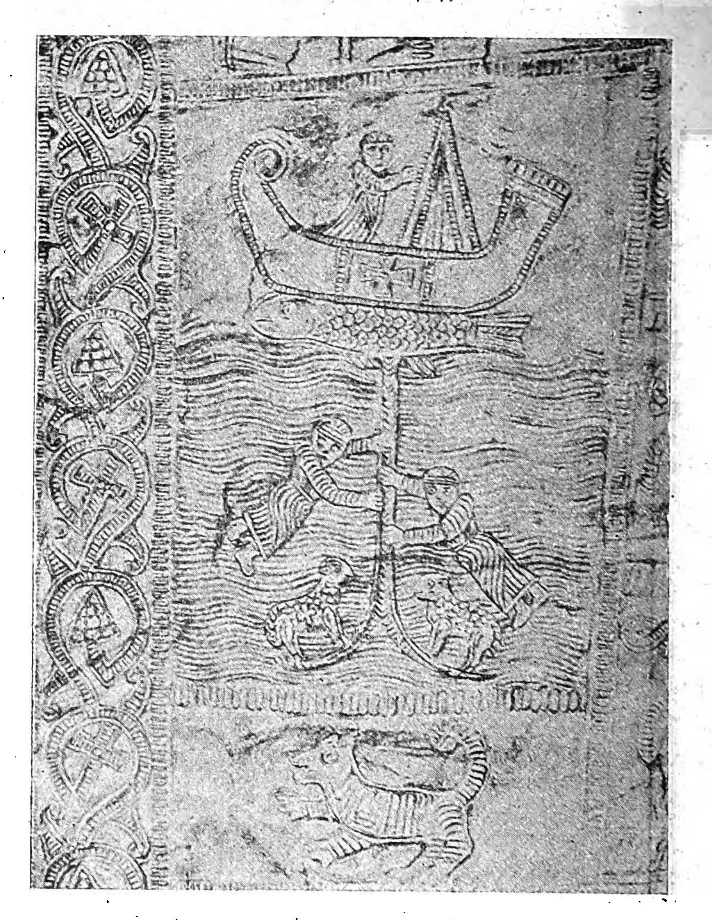
Schon auf den zuerst zum Vorschein gekommenen Stücken des Schatzes, denjenigen des Grafen Stroganoff (Tafel 25), sehen

wir ihn nicht blos in der Mitte eines Kreuzes, sondern auch umgeben von Weinreben, ferner im Begriff ein Schiff mit einer Orante zu tragen, endlich über einen Becher oder Kelch gelegt. Das mag noch hingehen.

Aber dann weiter. Auf dem großen Buchdeckel der Tafel 7 ist der Fisch damit beschäftigt, den zwölf an der Tafel erscheinenden Aposteln die eucharistischen Gestalten zu überreichen. Er steht in ihrer Mitte auf dem Schwanze und präsentiert ihnen ganz graziös mit der einen Flosse das bekreuzte Brot und mit der andern den gefüllten Becher. Man sehe die beifolgende Abbildung.



Auf einem andern Felde des nämlichen Buchdeckels trägt der Fisch, lebendig auf der Wasserfläche ruhend, das bekreuzte Schiff, wie die umstehende Abbildung zeigt. Unter seinem Bauche hängt, man weiß nicht recht wie, ein colossaler Anker in die Flut hinab. Damit man aber nicht zweifele, daß es der Anker der ewigen Hoffnung sei, klammern sich zwei versinkende Personen an denselben an, und zugleich stehen zwei bekreuzte Schafe auf den gebogenen Armen des Ankers, im Wasser natürlich, und schauen sich friedlich einander an. Zugleich erscheint auf einem tieferen Felde ein Wolf oder ein anderes Thier, das umsonst gegen die durch den Anker geretteten Thiere und Menschen demonstriert. Die Bestie hat nicht die Formen der phantastischen Thiere des langobardischen Zeitalters. Im Schiffe selbst steht oder kniet obendrein ein Betender, gegen den Mast gewendet, der sich zwischen den Tauen erhebt.



Welche reiche sinnbildliche Sprache! Welche Einladung zum Kaufe für Freunde christlicher Antiquitäten, die an Symbolik Wohlgefallen finden.

Aber noch lange nicht genug. Auf demselben Buchdeckel wird der Fisch in einem andern Felde geradezu zur Barke. Denn er selbst trägt Mast und Taue geduldig auf seinem Rücken, während er auf der Wasserfläche ruht. Ja auf seinem Rücken balanciert sich außerdem noch eine Orante. Dabei klettern am steilen Ufer verschiedene Lämmer zu dieser Barke hinauf, um die seltsame Scene, so scheint es fast, anzustaunen — ein sicher berechtigtes Staunen! — Anderswo steht in zwei Bildern der Fisch in der

Mitte eines Kreuzes aufrecht und trägt, als seltene Kraftprobe, auf den weitgespreizten Schwanzflossen je ein Lamm; und die Lämmer werden von obenher durch Quellen übergossen (getauft?), welche aus zwei am Kreuze durch Flechtwerk befestigten Trauben ausgehen (Tafel 11 und 19). — Auf der Tafel 6 erblickt man sodann unsern ἰχθύς, wie er eine auf seinem Rücken sitzende Person feierlich durch die Wellen trägt. Die Person, vielleicht eine weibliche, erhebt lehrend oder segnend die Rechte, während sie in der Linken ein Buch hält, das sie auf den Hals des Fisches stützt. Der Fisch muss aber auch hier noch erklecklich mehr leisten. Er schleppt erstens an einer Kette, die ihm am Halse befestigt ist, einen Ertrinkenden durch das Wasser, wahrscheinlich den durch die lehrende Kirche bekehrten Sünder. Dabei hat er zweitens im Maule das vielleicht für den Bekehrten bestimmte bekreuzte Brot, das heißt die Eucharistie. Er trägt drittens auf dem Kopfe ein Kreuz, auf welchem hinwieder die Taube des Friedens sich niedergelassen, und hält viertens — um das Maß voll zu machen — auf dem hoch erhobenen Schwanze auch noch das eucharistische Gefäß, über dem die mystische Weinrebe schaukelt. Also an Mystik kein Mangel.

Wir fassen nur kurz noch die Situationen zusammen, in denen sich sonst der symbolische Fisch zeigt: Die beiden Henkel des Kelches bestehen aus Fischen. Eine Fibel hat den Fisch in der Mitte des Kreuzes, also wieder als Vorstellung des Crucifixus. Auf einem kleinen Kreuze sind zwischen den vier Evangelienbüchern zwei Fische in Form eines schrägen Kreuzes übereinandergelegt. Auch das eucharistische Gefäß in Form eines Lammes zeigt zwei Fische am Kreuze, sie befinden sich im rechten Winkel übereinander und tragen im Maule die Traube. Auf dem großen goldenen Oelzweig (Tafel 13) ist gar das oberste Blatt ein Fisch. Auch der Griff des Taufbechers (Tafel 21) ist ein Fisch, der den Becher im Maule führt. Ein Fisch auf einer Patene (Tafel 22) spielt sich zu gleicher Zeit als Anker der Hoffnung auf, denn er trägt den Querbalken über dem Maule mit dem Knaufe (oder Bissen?) und spreizt den stark getheilten Schwanz aus gleich den Armen des Ankers (Tafel 22).

Und das ist bisher unter den Symbolen nur der Fisch. Wollten wir die anderen ebenso erbaulichen wie überraschenden Symbole alle durchgehen, wir würden zu ausführlich werden. Da erscheint unter den Lämmern eines als Steuermann am Schiffe. Drei ertrinkende Lämmer sind ebenda im Wasser. Die Taue des

21*

Schiffes bestehen aus dem Ornament des Flechtwerkes mit Trauben. Am Flechtwerk erscheinen die später sogenannten Krabben. Die Krabben müssen aber auch ihrerseits zur Symbolik herhalten, denn das Horn bedeutet ja die Kraft. Also der Bord des Schiffes erhält ein solches Horn, ein anderes sitzt sogar auf dem Rücken eines Pfauen auf derselben Tafel 8, ein drittes ebenda auf dem Querbalken eines Kreuzes.

Ganz neue Symbole sind ferner in unseren Bildwerken die wiederholt vorkommenden sieben Sterne, wie überhaupt ihr Urheber die Siebenzahl bevorzugt, ja mit einiger Gewaltsamkeit in die Scenen einführt.

Neu und originell sind auch die Flügel an der Schulter der Hauptperson bei einem eucharistischen Mahle (Tafel 7). Nach der Deutung, die diesem seltsamen Mahle zutheil wurde, soll es Christus sein, dessen göttliche Macht die Flügel ausdrücken! Er scheint nackt, wie die beiden anderen Gestalten, die mit ihm am Tische sitzen. Jede der drei Figuren hält in den auf dem Tische ruhenden Händen rechts ein bekreuztes Brot, links einen Becher. Ist es die Scene von Emaus? Oder ist es die Geschichte der ‚drei Männer', in deren Gestalt Gott der Herr dem Abraham unter der Eiche von Mambre erschien und die auf dem Mosaik von S. Vitale zu Ravenna dargestellt ist (Garrucci tav. 262)? Aber zu S. Vitale hat keiner Flügel, hier merkwürdiger Weise nur einer; dort haben alle drei den Nimbus, hier keiner; dort ist auf dem Tische nur Brot, was der Geschichte entspricht, hier erscheint auch der Wein. Ein Ausleger unserer Bildwerke, Fabio Gori, faßt darum die ganze Scene rein symbolisch auf, und diese Idee scheint auch am ehesten von dem Urheber beabsichtigt, der ja die Symbolik in ganz einziger Weise cultiviert. Nach Gori wäre die Erhebung der Apostel zu Priestern des neuen Bundes dargestellt. Es genüge zu wissen, daß Gori, welcher am intensivsten in diese symbolische Welt eingedrungen ist, eine ganze Zahl überraschender Lehren in den Bildern findet, auch die sieben heiligen Sacramente, die letzte Oelung und sogar die Ehe nicht ausgenommen[1]).

---

[1]) Manche gelehrte Beurtheiler haben sich in ähnlicher Weise zu sehr von den ersten Eindrücken dieser Symbolik hinreißen lassen. Der Verfasser des Berichtes über den Schatz an die französische Akademie vom J. 1886, einer der berufensten Archäologen, hatte, wie er selbst mittheilt, kaum eine halbe Stunde Zeit, um die Gegenstände zu besichtigen. Aber er nennt sie



Wir müssen wiederum fragen, wie ist ein solcher Symbolismus in der Zeit um das achte Jahrhundert in Italien denkbar? Derselbe ist nicht blos ein Anachronismus, eine gewaltsame Wiedererweckung längst untergegangener Formen und Gedanken, sondern in seinem üppigen Reichthume, in seiner maßlosen und abgeschmackten Manier ist er eine Unmöglichkeit für eine jede Epoche der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kunst, man möge bezeichnen, welche immer man wolle. Man kann wirklich keinem Bischofe jener alten Zeiten zutrauen, daß er Symbole fabriciert habe, wie sie ähnlich nur heutzutage in den modernen französischen Fabriken von jenen Heiligenbildern gemacht werden, die bei den Bewohnerinnen von Pensionaten und Leuten ähnlichen Geschmackes den bekannten großen Absatz finden. Schade, daß uns Name, Ort und Zeit dieses Bischofs so eifersüchtig vorenthalten bleibt, wenn er wirklich eine historische Person war. Sicher ist, daß er etwas besseres für die Seelen zu thun gehabt hätte, als einer symbolischen Liebhaberei nachgehen, die schließlich doch nicht von seinen Gläubigen verstanden werden konnte.

Wenn wir dagegen annehmen, ein Fälscher habe diese Thorheiten begangen in der Absicht, dadurch dem Schatze größeren doctrinellen Wert beizulegen und ihn in die primissimi secoli della chiesa zurückzudatieren, so stimmt alles, so erklären sich zugleich andere sehr bedenkliche Eigenthümlichkeiten, die unser Schatz aufweist.

Damit fahre ich mit den inneren Gegengründen gegen seine Echtheit fort.

Eine Eigenthümlichkeit dieser Werke ist es, daß sie manche bildnerische Elemente, welche der Zeit vom siebenten bis zum neunten Jahrhundert geläufig sind, wie auf eine geflissentliche Weise vermeiden. Vielleicht etwa ebenfalls, um den Schein höheren Alters zu erwecken? Dahin sind vor allem zu rechnen der Nimbus und das Monogramm Christi. Jeder Fälscher mußte wissen, daß der Gebrauch dieser Zeichen für Werke der primissimi secoli sehr gefährlich werden könne. Also lieber hinweg damit! Zu den Dingen, die proscribiert werden, gehören dann weiter die Buchstaben alpha

rühmend: Restes précieux, qu'il importait d'étudier à loisir, et qui élargiraient la somme de nos connaissances dans la matière si délicate de la *symbolique* chrétienne. (Comptes-rendus de l'académie des inscriptions et belles lettres, 1886, 14. Mai p. 163 255 ff.)

und omega, die Abbildung von Heiligen, von Engeln, speciell der heiligsten Jungfrau, die Unterschriften bei den Figuren, die Namen und die allgemein üblichen Texte bei den so häufig hier vorkommenden symbolischen Thiergestalten der Evangelisten, die phantastischen Thierornamente der langobardischen Kunst, ferner Perlen und Edelsteine, wie sie doch in den Metallerzeugnissen dieser Kunst eine so große Rolle spielen, endlich die Disken um die Brustbilder der Apostel.

Ich sage nicht, daß der Abgang eines jeden dieser Bestandtheile für sich beweisend sei; aber daß man diesen ganzen Complex von Dingen vermißt, welcher doch der nachconstantinischen Periode eigen ist im Gegensatz zur vorconstantinischen, dieser Umstand macht glauben, daß der Schatz mit Gewalt in die Zeiten vor Constantin zurückversetzt werden sollte. Die späte Ursprungszeit, welche der sonstige Charakter der Arbeit nun einmal verlangt, nämlich das achte oder neunte Jahrhundert, erscheint infolge des Abganges der genannten Eigenthümlichkeiten unannehmbar, während andererseits der frühe Ursprung, zumal vor dem fünften und vierten Jahrhundert, durch die andern bekannten Gründe ausgeschlossen ist. Wohin soll man also den Schatz schließlich postieren?

Um auf das Fehlen des Nimbus und des Monogramms zurückzukommen, so würde das Nichtvorhandensein derselben offenbar in die Zeit vor dem fünften, ja vor dem vierten Jahrhundert führen. Für Bildwerke aus der Langobardenzeit ist im besonderen der Abgang des Nimbus undenkbar. Nun hat aber in dem Schatze weder Christus den Nimbus, noch haben ihn die Apostel, noch die Symbole der Evangelisten. Blos zweimal kommt der Nimbus in unserem Schatze möglicherweise vor; ich sage möglicherweise, denn gerade hier ist die Zeichnung nicht klar. Das einemal hätte ihn der Salvator auf dem Bischofstabe der Tafel 17, das anderemal derselbe auf dem Brustkreuze der Tafel 6. Wenn in diesen beiden Fällen nun auch der Nimbus an den Originalien festgestellt würde, so bleibt doch der Abgang desselben auf den vielen andern Abbildungen des Schatzes, die ihn doch wegen ihres sonstigen Charakters besitzen müßten, vollauf beweiskräftig; das Fehlen ist hier eine wahre Anomalie.

Man hat das Fehlen des Nimbus zwar damit erklären wollen, daß jene Figuren nicht als historische abgebildet seien; die Apostel, sagte man, erscheinen nur als Symbole des Glaubens oder der Kirche. Indessen auch in diesem Falle hätte ihnen die Kunst des

achten und neunten Jahrhunderts den Nimbus zugetheilt, wie sie ihn zum Beispiel immer auch den symbolischen Evangelistenfiguren und dem symbolischen göttlichen Lamme gibt.

Was das Monogramm Christi betrifft, so erscheint es im ganzen Schatze nur ein einziges Mal (Tafel 1), und da ist es so durch Zuthaten verkünstelt, daß es fast seine Bedeutung einbüßt.

Das Stärkste in der Verkünstelung leistet aber das Bild des Gekreuzigten auf der Tafel 7. Während der Erfinder der Bilder es sonst vorzieht, Fische zu kreuzigen, wie wir es oben gesehen haben, nimmt er es hier einmal auf sich, den Heiland am Kreuze zu zeigen. Jeder, der die Entwicklungsgeschichte der Kreuzigung kennt, weiß, wieviel Vorsicht die Darstellung der Scene verlangte. Der Erfinder ist ebenfalls von diesem Gefühle gebürend beherrscht. Er stellt Christus lebend dar, mit ausgestreckten aber nicht angenagelten Händen, bekleidet mit einer ärmellosen Tunica, die in Art eines Meſsgewandes mit großem Kreuze besetzt ist. Die Frage des Suppedaneums und der Füße umgeht er sehr geschickt dadurch, daß er den ganzen unteren Theil der Person und des Kreuzes einfach mit drei Feldern bedeckt und in diese jene bekreuzten Lämmer setzt, in deren Herstellung er wirklicher Meister ist. Außerdem stellt er in fast komischer Weise zwei Lämmer auf die Arme des Gekreuzigten (oder eher des Oranten), setzt ein Kreuzchen über sein Haupt und bringt an, was sein sonst üblicher Zierrath mit sich bringt.

Und das soll eine Kreuzscene aus der Zeit des achten oder neunten Jahrhunderts sein? In welcher Zeit hat man überhaupt eine Analogie für eine derartige Kreuzigung? Es ist bekannt, daß die Kreuzigung im achten Jahrhundert bereits in historischer Realität dargestellt wurde. Man sehe bei Garrucci die Kreuzigung auf der sogenannten Pax des Herzogs Ursus in Cividale vom achten Jahrhundert (Tav. 459). Da ist der Heiland an Händen und Füßen angenagelt und trägt nur ein kurzes Tuch um die Lenden. Ebenso ist er aber auch schon auf dem ältesten Kreuzigungsbilde, demjenigen der Holzthüre von S. Sabina zu Rom von c. 435 dargestellt, nämlich angenagelt, wenigstens an den Händen, und nackt mit Ausnahme der Lendenbinde[1]). Das Gleiche gilt von der nur wenig späteren, vielleicht noch demselben Jahrhundert an-

[1]) Vgl. meine Abhandlung: Kreuz und Kreuzigung auf der altchristlichen Holzthüre von S. Sabina zu Rom, in Römische Quartalschrift 8 (1894) 1 ff. Mit Photographie fast in halber Größe.

gehörigen Elfenbeinsculptur des britischen Museums, wo überdies die Nägel in den Füßen erscheinen[1]). Man kennt aus der nachfolgenden Zeit allerdings die verhüllten und angedeuteten Darstellungen der Kreuzigung auf den palästinischen Oelvasen zu Monza und auf dem Mosaik Papst Theodors in der Rundkirche des hl. Stephan zu Rom. Aber diese Bilder geben einen ganz andern Typus als derjenige des neuen Schatzes von Rom. Jener Typus hat mit der rohen Kunst der Langobarden nichts zu thun. Eine Ausrede könnte nur sein, daß der anonyme Bischof des anonymen Schatzes auf seine eigene Weise symbolisieren wollte. Mir scheint es jedoch viel gerechtfertigter zu sagen: Ein Fälscher hat historisch und symbolisch geleistet, was er eben konnte. Man darf aber fast verlangen, daß besser gefälscht werde, als es hier geschehen ist.

Die inneren Contraste, die der Schatz überhaupt aufweist, richten ihn zugrunde. Der Erfinder, wenn er noch lebt, halte sich überzeugt, daß es zu einem Werke von solchem Inhalte nicht genügt, barbarische Figürchen und kindliche Ornamente mit noch so fertiger Hand zusammenzusetzen. Er hat bewiesen, daß ausschließlich kleinere Gegenstände, wie zum Beispiel einfache langobardische Goldblechkreuze mit ihren schablonenmäßigen Zierrathen, ein classisches Feld für seine Thätigkeit sind.

Und hier eine Frage: Sind die vielen solcher Kreuzchen, die man in Museen aufgespeichert hat, wirklich genügend auf ihre Echtheit geprüft? Wie verhält es sich mit denen, welche aus anonymen Gräbern und von anonymen Fundorten und Findern herrühren? Konnte nicht die gleiche Hand, die den Schatz geschaffen, früher auch schon mit anderem langobardischen Metallornament die Museen versorgt haben?

Nach allem diesem wird es uns der geschickte Urheber des Tesoro sacro verzeihen, wenn wir inbezug auf gewisse liturgische Gegenstände, die er mit vornehmer Hinwegsetzung über alle archäologischen Gesetze uns darzubieten wagt, nicht in ausführliche Untersuchungen eingehen. Er stellt in seinen Bildern mehreremale eine bischöfliche Mitra dar, während man mit Recht allgemein überein-

---

[1]) Grisar ebd. S. 12 f. Vgl. S. 15 ff. die Bemerkungen über das Kreuzigungsbild vom J. 586 im syrischen Codex zu Florenz und über die Kreuzigungsbilder der folgenden Jahrhunderte.

kommt, daß die Mitra auf den Monumenten vor dem elften Jahrhundert nicht erscheine.

Er schafft sogar mit allen Einzelheiten eine großartige bischöfliche Krone. Diese hat unsere Fachgenossen so verblüfft, daß die Abhandlungen der Römischen Quartalschrift als einziges Auskunftsmittel die Hypothese wußten, es müsse eine angemaßte Krone des Erzbischofs Sergius von Ravenna sein, der sich gegen den Papst auflehnte und sein weites Gebiet, allerdings nach Aussage der Quellen, ‚wie ein Exarch' regierte. Wann haben aber Bischöfe, wann Exarchen Kronen getragen, und erst solche Kronen?

Es werden weiterhin die Hirtenstäbe des verstorbenen Bischofs produciert, sowohl auf dessen Abbildungen als in zwei einzelnen Exemplaren. Sie haben schon die kreuzförmige Krümme. Der eine Stab ist in der Mitte des Kreuzes mit dem Bilde des Salvators, der andere mit dem Lamme geschmückt, wenn das Lamm nicht etwa schon der später so oft erscheinende Widder ist. Wir wissen, daß Hirtenstäbe vor dem neunten Jahrhundert auf den Monumenten nicht vorkommen.

Wo hat man ferner ein Beispiel der liturgischen Kleidung eines Bischofs, wie der Urheber des Schatzes sie auf Tafel 5 darzubieten wagt? Gewisslich nicht auf den Mosaiken zu Ravenna oder auf denen zu Rom, auf welchen wir die Bischofsgewänder noch sehen, wie sie in der Zeit vom sechsten bis zum neunten Jahrhundert in Italien beschaffen waren. Jene Mosaiken zeigen die Form der antiken Gewandung, aber nicht den Schnitt dieses sonderbaren Kleides.

Wo ist vor allem ein Beispiel für den Gebrauch eines solchen silbernen Gefäßes für den eucharistischen Wein (Tafel 24), das der Künstler in Form eines hohlen Lammes auf einem mit zwölf Bechern besetzten großen Teller von Silber auftischt? Wo lesen wir, daß der eucharistische Wein in Lämmern aufbewahrt oder gespendet wurde, zumal in der späten Zeit, in welche sich der Künstler vermöge der von ihm gewählten barbarischen Kunstformen auch hier eingebannt hat? Wir kennen die silbernen eucharistischen Tauben der ältesten Zeit, die für Aufbewahrung der Brodesgestalten, und nur dieser dienten und in den Kirchen aufgehängt wurden. Wir wissen auch, daß die Langobarden profane Trinkgefäße vielfach in der Gestalt von Thieren hätten, wie die andern germanischen Völker, und daß diese, wenngleich seltener, schon in

älterer Zeit bei Römern und Griechen vorkommen. Das ist aber auch alles. Damit ist der Gebrauch eines eucharistischen Lammes noch lange nicht bewiesen.

Ob nun im besonderen dem neuen Lamme des Schatzes die Echtheit zuzuerkennen ist oder nicht, darüber zu entscheiden genügt, glaube ich, nachfolgende Beschreibung desselben. Es steht auf seinem Teller fest und ist nicht zum Aufhängen bestimmt. Seinen Fuß umgeben die Brustbilder der zwölf Apostel; sie sind natürlich ohne Nimben, denn sie wollen aus den allerersten christlichen Jahrhunderten kommen. Man sieht aber nicht, daß sie das altchristliche Pallium trügen. Zwischen je zwei Brustbildern erscheint eine plumpe Traube in dem Stile der späten Zeit ums achte Jahrhundert. Den Fußgriff schmücken dann die üblichen Arcaden, welche kaum den gleichen barbarischen Charakter verleugnen. Das Lamm, vollends barbarisch gearbeitet, erhebt sich über dem Teller bis zur Höhe von 25 Centimeter, wo der nach rückwärts gewendete Kopf endet. Auf dem Kopfe sitzt aber noch das unvermeidliche Kreuzchen auf. Der Bauch ist mit einem Goldblechkreuze geschmückt, auf dessen Mitte zwei übereinandergelegte Fische mit Trauben im Munde ein anderes Kreuz bilden, während in den Ecken die Evangelistensymbole, wieder ohne Nimben, angebracht sind. Die zwölf Becher, die das Lamm umgeben, sind nicht lose, wie man glauben sollte, sondern auf dem Teller angelöthet. Ein seltsamer Umstand. Er hat den Freunden des Schatzes, die eine Erklärung nun einmal finden wollten, zu der Vermuthung Anlass gegeben, daß sie nur bestimmt waren, andere für den Genuss des heiligen Blutes dienende Becher festzuhalten.

Doch auf Vermuthungen inbetreff dieses Umstandes oder irgend anderer Umstände des wunderbaren Gefäßes mich einzulassen, halte ich nach allen obigen Auseinandersetzungen über den Schatz nicht für erforderlich. Die Beschreibung des Lammes sagt dem Kundigen klar genug, daß dasselbe weder ein altchristliches Werk noch eine Schöpfung der Kunst des frühen Mittelalters ist.

Es ist, wie der ganze Schatz, ein Product des neunzehnten Jahrhunderts und ein Denkmal nicht der alten Liturgie, sondern der raffinierten Fälschungskunst unserer Zeiten.

Ich schließe diese Zeilen mit dem dringenden Wunsche, daß die Fachmänner auf dem Gebiete der christlichen Archäologie und

Kunstgeschichte die Gegenstände des sogenannten altchristlichen Schatzes fernerhin nicht mehr anführen oder verwerten mögen. So wird seine Existenz allmählich aus den Gebieten dieser Wissenschaften verschwinden, und es wird das für dieselben kein Nachtheil sein.

Nachtrag. Abschluss des Beweises. Vorstehende Abhandlung war schon gesetzt, als Graf Stroganoff in Rom mit überaus großem Entgegenkommen mir gestattete, die ihm angehörigen Gegenstände des ‚Schatzes' einer Prüfung des Metalles durch Sachverständige unterwerfen zu lassen. Das Resultat der Prüfung fiel entschieden zu ungunsten der Gegenstände aus. Die zu Rathe gezogenen Autoritäten, Männer, deren langjährige praktische Beschäftigung mit Antiquitäten aus Edelmetall ihrem Urtheil hohen Wert verleiht, erklärten übereinstimmend, dass diesen Silbersachen ein Alter von tausend oder mehr Jahren auf keine Weise beigemessen werden könne, und zwar vor allem wegen der Biegsamkeit des Silbers. Denn Sachen von jenem Alter, insbesondere wenn sie so dünn sind, besitzen eine Sprödigkeit und Zerbrechlichkeit des Metalls, die durchaus von der Elasticität der Silbertäfelchen genannter Gegenstände absticht. Es hat sich denn auch in den allerletzten Jahren die Fälschung sogar auf die Nachahmung dieser Eigenschaft geworfen; künstlich spröde gemachte feine Silbergegenstände traten neuestens im Handel auf. Unser Fälscher aber hat sich zum Schaden seiner Erzeugnisse eine solche Erfindung noch nicht zu Nutzen machen können. — Es wurde von den Sachverständigen ferner festgestellt, dass die Oxydierung der fraglichen Silbersachen des ‚Schatzes', welche ihnen fast täuschend ein tausendjähriges Aussehen verleiht, keine natürliche ist, sondern nur durch Schwefelsäure hervorgerufen sein kann. Der eigenthümlich graue Ton der wahren Silberoxydierung wurde durch diese Behandlung nicht erreicht. — Man machte endlich eine begründete Bemerkung inbezug auf die Technik der Ornamente. Infolge der Oberflächlichkeit der Reliefarbeit verrathen sie sich schon einigermaßen als nachgemachte Arbeit, namentlich die Patene und die Fibel; die Umrisse sind für eine Arbeit sowohl der ältesten Zeit als der langobardischen Kunstepoche zu wenig charakteristisch hervorgehoben.

Somit bestätigt der Befund der Gegenstände von ihrer materiellen Seite, wenigstens soweit sie untersucht werden konnten, die Ansicht, welche oben auf andere Gründe hin ausgesprochen wurde.



Recensionen.

De Concursu Divino Scholastici quid senserint. Philosophicam disputationem facultati literarum Parisiensi proponebat Carolus Urbain, Licentiatus et altiorum studiorum scholae olim auditor aggregatus. Parisiis, Thorin, 1894. X, 149 S. 8.

Der Verfasser dieses sonderbaren Büchleins bedauert in der Einleitung (S. 1), daß die französische Philosophie außerhalb der clericalen Schulen so wenig mit dem concursus divinus sich beschäftige, und daß man selbst den Namen desselben kaum mehr kenne. Er betont die Wichtigkeit des concursus zum Verständnis der bewirkenden Ursachen. Von dem Verständnis der letzteren hänge ja die ganze Philosophie ab, und ohne ein solches müsse jedes philosophische Gebäude entweder gar kein oder ein durchaus unzuverlässiges Fundament haben. Indes wolle er die ganze Frage nicht aus eigenen Kräften zu lösen unternehmen, sondern die scholastische Philosophie zu Hilfe rufen.

Wer sollte nach solchen Worten nicht staunen, im weiteren Verlaufe des Werkchens zu finden, daß der Verfasser nicht nur den Principien und Lehren der Schule gar wenig zugethan' ist (S. 85 f.), sondern auch im Grunde jeden concursus, im Unterschiede von der bloßen Erhaltung der natürlichen Kräfte, für überflüssig und unmöglich erklärt? Die Aufgabe, welche er sich selbst stellt, ist keine geringere, als die längst begrabene Ansicht des Durandus von einer nur mittelbaren ‚Mitwirkung' Gottes mit den geschöpflichen Handlungen wieder von den Todten aufzuerwecken. Trotz der theilweise sehr strengen theologischen Censuren, mit denen alte und neue Scholastiker diese Ansicht verworfen haben, glaubt er ganz im Einklang mit der katholischen Lehre darthun zu können,

daß diesmal dem Durandus Unrecht geschehe und daß die gesunde Philosophie nur dem Doctor resolutissimus beipflichten könne.

Und wie soll diese Behauptung erklärt werden? Kurz gesagt, dadurch, daß sowohl die vorgängige Mitwirkung (concursus praevius) der neothomistischen Schule als die gleichzeitige (simultaneus) der molinistischen durch die wechselseitig vorgebrachten Schwierigkeiten ‚widerlegt' und die Meinung des Durandus aus dem gesunden Menschenverstand und den Resultaten der physischen Wissenschaften — im vermeintlichen Einverständnisse mit den hl. Vätern und wenigstens einigen Theologen — bekräftigt wird.

Man ersieht schon aus diesem Grundgedanken der Broschüre, was sich fast auf jeder Seite deutlicher herausstellt: Der Verfasser hat es bei allem Eifer in der Lectüre der Scholastiker doch offenbar nicht dazu gebracht, das Wesen der Sache, in dem thatsächlich fast alle übereinkommen, sich kurz und einfach klar zu machen. Daß zu jeder geschöpflichen Thätigkeit eine unmittelbare Mitwirkung Gottes nothwendig sei, heißt ja nicht mehr und nicht weniger, als daß jede Thätigkeit (actus secundus) des Geschöpfes, ebenso wie das Sein des Geschöpfes und seiner Kräfte oder Fähigkeiten (actus primus), der Gegenstand des schöpferischen Willens Gottes sein muss. Da nicht nur das handelnde Wesen und die handelnde Kraft, sondern auch die Handlung ein geschöpfliches Sein hat, so existiert sie nur durch den Willen Gottes. Wollte Gott nur das Dasein jener Kraft, so würde eben nur die Kraft, nicht die von der Kraft verschiedene Thätigkeit existieren. Jene mittelbare Abhängigkeit von Gott, welche Durandus erdacht hat, ist aber nur das schöpferische Wollen der ‚Kraft', darum auch im eigentlichen Sinne gar keine ‚Mitwirkung', weil sie noch nicht das thatsächliche ‚Wirken' der Kraft betrifft, geschweige denn den genügenden metaphysischen Grund für die Existenz dieses Wirkens enthält.

Immer von neuem will es bei der Lectüre dieser Schrift dem Leser scheinen, als denke sich der Verfasser unter der unmittelbaren göttlichen Mitwirkung einen physischen Anstoß oder eine Beihilfe, welche die physische Kraft des Geschöpfes bei ihrer Bethätigung vermehre. Einmal erläutert er ganz naiv die vermeintliche Ueberflüssigkeit des concursus daraus, daß doch der Uhrmacher es nicht weit in seiner Kunst gebracht hätte, der beständig hinter dem Zifferblatt sitzen und den Zeiger selber runddrehen müßte (S. 87); ein anderesmal (S. 88 f.) meint er, im Sinne der Lehre vom concursus immediatus kämpfe zB. bei einem Ringkampf Gott mit sich selbst und der Sieg des einen der zwei Athleten würde von dem willkürlich ausgetheilten stärkern con

cursus abhängen; denn zuweilen siege ja derjenige, dessen eigene physische Kraft die schwächere sei! Nur aus einer solchen Auffassung können wir uns die fortwährenden, theilweise doch gar zu crassen Missverständnisse erklären, welche die sonst fleißige Arbeit entstellen und die nicht zu verachtende Belesenheit und Darstellungsgabe des Verfassers fast gänzlich unbenutzbar machen. Dem größeren Theile nach könnte das Büchlein kaum zu etwas anderm dienen als zu einem Arsenal für dialectische Kampfübungen von Studierenden.

So ist zB. die ganze ‚thomistisch'-molinistische Streitfrage nur durch sophistische Disputationskünste hier eingezogen. Denn diese dreht sich darum, ob außer der unmittelbaren Abhängigkeit des Wirkens vom bewirkenden Willen Gottes — über die alle einig sind — noch ein dem Wirken wenigstens begrifflich vorausgehender und unfehlbar zu diesem Wirken bestimmender Einfluss Gottes auf die handelnde Ursache nothwendig sei.

Ebenso nichtssagend ist die mehrfach wiederholte und zum Ueberfluss aus den hl. Vätern bestätigte Bemerkung, Gott könne ja nicht der Urheber oder Theilhaber an der sündhaften Handlung sein; oder die andere, daß doch auch das Geschöpf eine wahre Kraft und eine wahre Thätigkeit habe, ja daß gerade die Thätigkeit, die einer Natur zukommt, nach der Lehre der hl. Väter (und aller Theologen!) das Wesen dieser Natur charakterisiere; oder die weitere, die auch in allen möglichen Formen wiederkehrt, daß eine Thätigkeit nach dem Zeugnis unserer inneren Erfahrung und nach den Ergebnissen der modernen Physik sehr wohl ganz von der handelnden Ursache ausgehn und in ihr vollzogen werden könne, diese also nicht immer einer Bewegung von außen bedürfe. Das berühmte philosophische Axiom Omne quod movetur, ab alio movetur ist nicht ein physisches, sondern ein metaphysisches Princip. Es kann also auch nie durch die Physik widerlegt werden. Es besagt einfach, daß unser Denken die letzte und genügende Erklärung für die Existenz einer Bewegung nie gefunden hat, so lange wir nur beim Träger der Bewegung bleiben. Keine ‚Bewegung' ist eben ein durch sein eigenes Wesen existierendes Ding, ein ens a se. Jede Bewegung und jede endliche geschöpfliche Thätigkeit, auch die auf einen sündhaften Gegenstand gerichtete, hat also ihr Sein durch Gottes Willen; aber dieser göttliche Wille hat nicht diese freie oder sündhafte Handlung gewählt; bei anderer Wahl des reien Geschöpfes würde eine andere Handlung bestanden haben, und auch diese hätte dann Gott ihrem Sein nach gewollt. So ist die durch Gottes Mitwirkung bestehende Thätigkeit wahrhaft eine Thätigkeit des Geschöpfes, aber eine ihrem Sein nach von

Gottes Schöpferwille gewollte d. h. gewirkte Thätigkeit des Geschöpfes. Und auf diese Weise musste Gott auch die sündhafte Handlung wollen, wenn er der Sünde fähige Geschöpfe wollte und diese frei die Sünde wählen.

Wir glauben gerne, daß der Verfasser mit einem Fleiß und Eifer, der einer besseren Sache würdig gewesen wäre, ziemlich alles zusammengetragen hat, was sich an scheinbaren Vernunftgründen und an Aussprüchen einzelner Theologen zugunsten der Sondermeinung des Durandus beibringen läßt. Besonders aus Werken mancher weniger bekannter Scholastiker hat er solche Stellen mit anerkennenswerter Sorgsamkeit gesammelt. Wenn all dieses Material mit besonnenem Urtheil abgewogen, dennoch so gut wie gar kein Gewicht in die Wagschale des Durandus wirft, so muss es wohl die Gehaltlosigkeit der Sache selbst sein, welche die Schuld daran trägt.

E. Lingens S. J.

Die Designation der Nachfolger durch die Päpste. Von der philosophischen Facultät der Universität Freiburg in der Schweiz genehmigte Inaugural-Dissertation von Dr. Karl Holder. Freiburg in der Schweiz, Universitäts-Buchhandlung B. Veith, 1892. 113 S. 8°.

,Wir treffen Designationen', sagt der Verfasser S. 8, ,die eine Bestellung des Nachfolgers durch Decret sind und die wir mit Designationen in sensu stricto bezeichnet haben. Dagegen sind die meisten Designationen Empfehlungen eines Nachfolgers für die zukünftige Wahl, die man mit Designationen im weiteren Sinne bezeichnen kann'. Bezüglich der Rechtsfrage äußert sich Holder S. 102 f.: ,Wir fassen unsere Ansicht dahin zusammen, daß wir die Zulässigkeit der Bestellung eines Nachfolgers durch den Papst verwerfen, die Designation d. h. Empfehlung eines Candidaten für die nachfolgende Wahl als den Canones entsprechend hinstellen, derselben rechtlich die Bedeutung einer Empfehlung zuerkennen, der factisch manchmal je nach Umständen und Persönlichkeit eine größere Bedeutung zugekommen ist'. Das letztere darf zugegeben werden. Wenn beispielsweise ein Gregor VII auf Anfrage der Bischöfe und Cardinäle (S. 101) mit aller Entschiedenheit sich für eine bestimmte Person, die ihm auf dem päpstlichen Stuhle folgen möge, aussprach, so mag eine derartige Aeußerung immerhin eine mächtige Directive für die Wähler gewesen sein; die Grenzen einer Empfehlung überschreitet sie trotzdem nicht. Holder ist der gleichen Ansicht. ,Die Designationen durch Gregor VII, Victor III und

Urban II waren keine Ernennungen des Nachfolgers, sondern Empfehlungen für die nachfolgende Wahl'. Und doch liest man S. 101 im Anschluss an die eben erwähnte Designation durch Gregor VII: ‚Daß hier nicht von einer bloßen Empfehlung die Rede ist, liegt auf der Hand'. Das sind offenbare Widersprüche. Was der Verfasser sich bei diesen Sätzen gedacht hat, läßt sich unschwer errathen; es wäre zu wünschen gewesen, daß er seinen Gedanken einen klareren, richtigeren Ausdruck gegeben hätte. Er mußte jedenfalls Ernennung und Empfehlung schärfer trennen und zB. den fraglichen Act des Papstes Symmachus nicht ebenso als Designation einführen wie die Ernennung Bonifacius' II durch Felix IV.

Uebrigens trägt die Arbeit durchgehends das Gepräge der Ueberhastung an sich. Die wichtigen Quellentexte S. 29[4], 32[1] sind nicht frei von Fehlern. Sehr merkwürdig ist der Satz S. 75: ‚Auf Gregor XII folgen die sogenannten Concilspäpste Alexander V (1409—1410), Johann II (1410—1415), welche nach Resignation Gregor XII [1415] und Absetzung des Gegenpapstes Benedict XIII! eingesetzt wurden, womit das Schisma principiell beseitigt war'. In der Liste S. 103 sollten doch wohl auch die Päpste Felix IV und Bonifacius II stehen. Der bekannte Kanonist wird von H. regelmäßig als Philipps statt Phillips citiert uff.

Daß der Papst in keinem Falle seinen Nachfolger bestimmen könne, hat Holder nicht bewiesen. Am meisten scheint seine Auffassung gerechtfertigt zu sein durch die Verfügung Pius' IV, daß die ‚Bestellung eines zukünftigen [!] Nachfolgers unzulässig sei' (S. 104). Wird dem entgegengehalten, daß der Papst nicht gebunden ist durch die Verordnungen seiner Vorgänger, so antwortet H. S. 97: ‚Diese Schlussfolgerung ist offenbar falsch. Jedes Gesetz hat solange Giltigkeit, bis dasselbe durch die competente Behörde außer Kraft gesetzt wird. Der Papst ist so lange an die Verordnungen seiner Vorgänger gebunden, bis er dieselben durch eine neue Verordnung aufhebt. Daß aber ein Papst die Bestellung eines Nachfolgers als zulässig bezeichnet habe, berichten die Quellen nirgendwo. Im Gegentheil haben die Päpste die Bestellung eines Nachfolgers immer für unzulässig erklärt'. Man sollte glauben, die Verordnung eines Vorgängers werde von dem Nachfolger für einen zwingenden Ausnahmsfall schon dadurch rechtskräftig suspendiert, daß der Nachfolger vom früheren Decret abgeht. Zudem, welcher Papst hat vor Felix IV die Bestellung eines Nachfolgers für unzulässig erklärt? Wenn also Felix IV (526—530) unter dem Eindruck der durch die drohende Sachlage begründeten Furcht, daß die Papstwahl fast nothwendig in bedenkliche Abhängigkeit von einem häretischen Fürsten gerathen werde, den befugten Wählern seinen Nachfolger in den kräftigsten

Ausdrücken bezeichnete[1]), was läßt sich dagegen vom Standpunkt des Kirchenrechts Stichhaltiges einwenden?[2]) Die zweite, uns noch bekannte unzweifelhafte Ernennung, diejenige des Vigilius durch Bonifacius II, wurde von diesem selbst widerrufen.

Emil Michael S. J.

The first divorce of Henry VIII by Mrs. Hope, with notes and introduction by F. A. Gasquet. London, Kegan Paul, 1894. XX, 375 p.

In einer gehaltreichen Vorrede stellt Gasquet der Verfasserin das Zeugnis aus, daß sie die beste Darstellung der Ehescheidung Heinrichs VIII gegeben habe, eben weil dieselbe auf den State Papers fuße. Unseres Erachtens hätten die von Ehses veröffentlichten Documente und die Aufsätze desselben Gelehrten herbeigezogen werden müssen, ebenso die Aufsätze von Busch. Die Verfasserin glaubt Clemens VII in Schutz nehmen zu müssen gegen die Angriffe katholischer Gelehrter, welche die Verschleppung des Eheprocesses als eine Hauptursache des glücklichen Erfolgs der von Heinrich geplanten kirchlichen Revolution bezeichnet haben. Statt mit denselben Gelehrten einen Entschuldigungsgrund für die Fehler dieses Papstes in seiner politischen Kurzsichtigkeit und der Schwierigkeit seiner Lage zu finden, stellt sie Clemens VII als einen idealen Papst, einen großen Dulder hin, der durch seine Geduld und seine Langmuth das gesunkene Ansehen des Papstthums gekräftigt habe. Man höre und staune! Rom soll 1557 nicht geplündert worden sein, wie dreißig Jahre früher, weil Clemens VII den Monarchen Europas Respect für das Papstthum eingeflößt habe. Die Gründe hierfür sind anderswo zu suchen, vor allem in dem religiösen Sinne Philipps II. Gasquet hätte diese und andere ganz sonderbare Behauptungen in den Anmerkungen berichtigen müssen. Die bei englischen Autoren so häufige Unkenntnis der Geschichte des Continents hat die Verf. veranlaßt, Clemens VII als den Führer der katholischen Gegenreformation zu betrachten. Ihr Urtheil betreffs vaterländischer Geschichte

[1]) Die Kenntnis dieser Thatsache stützt sich auf den bedeutsamen Fund Amellis vom Jahre 1883; s. Duchesne, Le Liber pontificalis 1, 282.
[2]) Was H. gegen Granderath S. J. vorbringt, hat dieser gewürdigt in den ‚Stimmen aus Maria-Laach' 1893 II 81 ff. — Obige Bemerkungen waren geschrieben, bevor Holders Abhandlung über ‚Die Designation der Päpste kirchenrechtlich untersucht' (Archiv für kath. Kirchenrecht 1894, 6. Heft S. 409—433) erschien. Auch diese Arbeit ist nicht imstande, den Referenten in seiner Ansicht zu erschüttern.

ist nicht minder befangen. Wer den Verhandlungen der englischen Gesandten in Rom aufmerksam gefolgt ist, wer die Ausflüchte und Lügen der englischen Unterhändler kennt, der ist billig erstaunt, daß der Papst das Lügengewebe Heinrichs nicht sogleich zerriß und sich zugunsten Katharinas erklärte. Die Verfasserin behauptet jedoch kühn, der Papst hätte, ohne einer großen Ungerechtigkeit sich schuldig zu machen, wohl nicht anders handeln können. Kein Capitel ist so fehlerhaft und unvollständig als das neunzehnte. Gasquet hat in der Einleitung das Richtige gegeben, hätte jedoch gut daran gethan, wenn er den Text umgearbeitet hätte. Mancher Leser läßt die Einleitung ungelesen und nimmt die alten Irrthümer, welche hier wiederholt werden, in den Kauf. Die Ausführungen Gasquets zeigen, daß der Klerus im Jahre 1531 sich nichts vergab und die Forderungen des Königs, als geistliches Oberhaupt zu gelten, zurückwies. Der kaiserliche Gesandte Chapuys hob jedoch schon damals hervor, daß gegen einen so absolutistischen Herrscher wie Heinrich nichts gewonnen sei, denn derselbe werde seine Angriffe auf die Kirche erneuern. In Rom scheint man, soviel wir wissen, die Tragweite der Vorgänge in England nicht erkannt zu haben; denn man that keine Schritte, um den Klerus zum Widerstand zu ermuthigen. Die päpstlichen Geschäftsträger versäumten ihre Pflicht, die Warnungen Chapuys', des kaiserlichen Gesandten, blieben unbeachtet. Das vorliegende Werk dient populären Zwecken und ist der Verbesserung sehr bedürftig. Aus mißverstandener Pietät werden die Fehler, die man in Rom begieng, möglichst entschuldigt.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Die Papstwahlbullen und das staatliche Recht der Exclusive. Von Dr. J. B. Sägmüller, Repetent am königl. Wilhelmsstift zu Tübingen. Tübingen, Laupp, 1892. VIII + 308 S. 8.

Im Jahre 1890 hat Sägmüller eine Arbeit veröffentlicht unter dem Titel ‚Die Papstwahlen und die Staaten von 1447—1555. Eine kirchenrechtlich-historische Untersuchung über den Anfang des staatlichen Rechtes der Exclusive in der Papstwahl'. Das Werk hat in dieser Zeitschrift 1891, 313 ff. von dem Recensenten einer ähnlichen Schrift L. Wahrmunds wiederholt seine verdiente Anerkennung gefunden. Die Früchte fortgesetzter Studien Sägmüllers über denselben Gegenstand liegen in der oben angezeigten verdienstvollen Publication vor. Sie behandelt in sechs Capiteln die Reform der Papstwahl unter Paul III, Julius III,

Marcell II und Paul IV (S. 1—42), des Conclave Pius' IV (S. 43—84), den Anfang des staatlichen Rechts der Exclusive in der Papstwahl (S. 85—109), die Reform der Papstwahl unter Pius IV (S. 110—185), die Weiterentwicklung des staatlichen Rechts der Exclusive in der Papstwahl bis zum Ende des siebzehnten Jahrhunderts (186—255) und das Verbot des staatlichen Rechts der Exclusive in der Papstwahl durch die Bulle Gregors XV Aeterni patris filius (S. 256—282). Hatte S. im Jahre 1890 das Ergebnis seiner Untersuchung dahin zusammengefasst, dass der Anfang des staatlichen Rechtsanspruches der Exclusive von Kaiser Karl V datiere (Die Papstwahlen S. 231), so gewinnt er in seinem Buche von 1892 mit Unterscheidung der kaiserlichen und der staatlichen Exclusive im engeren Sinne folgendes erweiterte Resultat: ‚Karl V forderte die Berücksichtigung seiner Ausschließung von allen Cardinälen als Kaiser. Philipp II und Ferdinand I erbten das von ihm. Der eine schrieb sich dieses Recht als sein Sohn zu, des Unterschiedes nicht bewusst, der in seiner und seines Vaters Stellung gegenüber dem päpstlichen Stuhle lag. Durch fleißige Uebung desselben ist er der Urheber dieses staatlichen Rechtsanspruches im eigentlichen Sinne geworden. (Wir setzen den Anfang des Rechtes respective Rechtsanspruches auf die staatliche Exclusive in der Papstwahl in das Conclave des Jahres 1559. S. 45.) Ferdinand hingegen wusste wohl, was sein kaiserliches Recht war, aber er hat es nicht geübt. Auf die Spitze stiegen Philipps Ansprüche, als er sich ein Recht auch der Inclusive in den letzten Conclaven des sechzehnten Jahrhunderts anmaßte. Sein Sohn Philipp III trat, als die Hegemonie Spaniens über Europa zu schwinden begann, wie es bei eintretendem Gefühl der Schwäche zu geschehen pflegt, deswegen nicht weniger anspruchsvoll auf und liess im Conclave 1605 die Ausschließung im eigentlichen Sinne des Wortes durch den Cardinal d'Avila ertheilen. Unterdessen war Frankreich emporgekommen. Nach dem Tode Pauls V rieth ein in den Papstwahlen ergrauter Cardinal dem französischen Gesandten angesichts der Schwäche seiner Partei, die Exclusive im Namen seines Königs in das Wahlcollegium hineinzuwerfen. Und als Frankreich Spanien unter Ludwig XIV bei weitem überflügelt hatte, so daß es nicht einmal mehr die althergebrachte Gleichstellung dieser beiden Länder in dem Ausdrucke le due corone dulden wollte, da schrieb es sich, um alles andere unbekümmert, dieses Ausschließungsrecht ebenso zu und übte es. Am Ende des siebzehnten Jahrhunderts besann sich dann auch der Kaiser wieder auf seine alten Prärogativen und excludierte energisch im Conclave des Jahres 1721‘ (S. 254 f.).

Mit den hier gegebenen Thatsachen hat S. neue Belege geliefert gegen die schon früher von ihm beanstandete These L. Wahrmunds, daß die staatliche Exclusive erst mit dem Ende des siebzehnten oder mit dem Beginn des achtzehnten Jahrhunderts begonnen habe (vgl. ob. 1891, 310 ff.). Den Hauptgrund für einen so späten Ansatz Wahrmunds glaubt S. (255[2]) darin zu finden, daß sich jener hauptsächlich an österreichische Actenstücke gehalten, die erst in dieser Zeit von einem Ausschließungsrecht des Kaisers sprechen. In der Bulle Gregors XV Aeterni patris filius, welche am 26. November 1621 publiciert wurde, erblickt sodann S., der selbstredend auch in diesem Punkte mit Wahrmund im Widerspruch steht, das Verbot jeden Einspruches der weltlichen Mächte bei der Papstwahl[1]). Sämmtliche Wahlgesetze von Symmachus bis auf Urban VIII, also auch die Constitution Gregors XV wurden im Jahre 1732 bestätigt durch Clemens XII, mit dessen Bestimmungen die Bullen Pius' IX In hac sublimi vom 23. August 1871, Licet per Apostolicas vom 8. September 1874 und Consulturi vom 10. October 1877 unter mehrfach wörtlicher Wiederholung älterer Kundgebungen in Einklang stehen.

So gelangt S. nach gewissenhafter Würdigung aller von Wahrmund geltend gemachten Einwände zu folgendem Schlussſatz: ‚Es hat dem von gewissen Staaten beanspruchten Recht der Ausschließung in der Papstwahl stets der consensus legislatoris gefehlt, nicht etwa blos der ausdrückliche oder stillschweigende, sondern auch der consensus legalis. Daher können weitere Untersuchungen über die Conclaven und die Einflussnahme der weltlichen Fürsten auf dieselben, welche immer Interesse erwecken, das staatliche Veto als eine Gewohnheit erweisen, als ein Gewohnheitsrecht nimmer. Eine Ansicht aber, die dahin geht, daß das kanonische Recht nirgends den consensus legislatoris zur Entstehung eines kirchlichen Gewohnheitsrechtes verlange, und daß die neuere Wissenschaft überhaupt sich diesem Erfordernis gegenüber ziemlich ablehnend verhalte, ist aus dem civilen Recht herübergenommen, der historischen Schule entlehnt und auf kanonischem Boden vollständig verwerflich'.

Der Anhang enthält vier Beilagen aus dem Cod. lat. Nr. 152 der Münchener Staatsbibliothek. Dieser Codex ist ein Theil des großen Werkes von Onofrio Panvini De varia Romani Pontificis creatione, das die genannte Bibliothek in sechs deutlich geschriebenen Folianten besitzt. Die für den Zweck seiner Arbeit von S. benützten und zum ersten Mal veröffentlichten vier Stücke sind die Reformcapitel im Conclave Julius' III, der Ent-

---

[1]) Vgl. Wahrmund im ‚Archiv für kath. KR.' 1894 II 201 ff.

wurf der Conclavebulle Julius' III Ad universalis Ecclesiae, die approbierte Conclavebulle Julius' III In eligendis und der Entwurf der Conclavebulle Pius' IV In eligendis.

Das neueste, pseudonyme Werk über die Papstwahl von Lucius Lector, Le Conclave. Origines, histoire, organisation, législation ancienne et moderne (Paris 1894), nimmt betreffs der Exclusive eine Mittelstellung zwischen Wahrmund und Sägmüller ein; vgl. die Ausführungen des letzteren in der Literarischen Rundschau 1894, 310 f.

Emil Michael S. J.

La Bibbia volgare secondo la rara edizione del I di ottobre MCCCCLXXI ristampata per cura di Carlo Negroni. In Collezione di opere inedite o rare dei primi tre secoli della lingua publicata per cura della R. commissione pe' testi di lingua nella provincia dell' Emilia. Bologna, Gaetano Romagnoli. Vol. I. Genesi, Esodo e Levitico 1882. II. Numeri, Deuteronomio, Josuè, Judici e Rut 1882. III. I quattro libri dei Re 1882. IV. Paralipomeni, Esdra, Neemia, Tobia, Judit ed Ester 1883. V. Job, i Salmi e i Proverbii 1884. VI. L'Ecclesiaste, il Cantico de' Cantici, la Sapienza, l'Ecclesiastico, Isaia 1885. VII. Jeremia, Baruc ed Ezechiele 1885. VIII. Daniele, i Profeti minori, i Maccabei 1886. IX. I quattro Evangelisti e gli Atti degli Apostoli 1886. X. Le Lettere apostoliche e l' Apocalissi 1887.

In den letzten Jahren sind über die mittelalterlichen Uebersetzungen der hl. Schrift in die Volkssprachen viele Arbeiten erschienen. So über die altdeutsche Bibel das Werk von W. Walther[1]), über die altfranzösische die Arbeit von S. Berger[2]). Ueber die altenglische Bibelübersetzung besitzen wir wenigstens einige gründliche Aufsätze in Zeitschriften[3]). So dürfte eine, wenn auch verspätete Anzeige der neuaufgelegten altitalienischen Bibel am Platze sein[4]).

Im Jahre 1471 erschienen in Italien zwei Uebersetzungen der hl. Schrift im Druck, beide in Venedig. Die erste, mit dem

[1]) Wilh. Walther, Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters. Braunschweig 1889—92. [2]) *Samuel Berger*, La Bible française au Moyen âge. Etude sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d'oïl. Paris 1884. *S. Berger*, Les Bibles provençales et vaudoises. Avec un appendice par Paul Meyer. Paris 1889. [3]) *F. A. Gasquet*, ‚The Pre-Reformation Bible' in Dublin Review 1894 II p. 122 s. Bender, ‚Joh. Wicliff als Bibelübersetzer' im Katholik 65 (1884) 72 ff. 277 ff. Gegen Bender schrieb E. Förster in Zeitschrift f. K.-Gesch. 12 (1891) 494 ff. [4]) Ein Aufsatz von S. Berger, La Bible italienne au Moyen-âge (Romania XXIII) war uns nicht zugänglich.

Datum des 1. August und mit Angabe des Druckortes versehen, gieng hervor aus der Druckerei des Wendelin von Speier, der indes seinen Namen nicht angab. Als Uebersetzer nannte sich Nicolaus Malermi. Die andere Ausgabe, mit dem Datum des 1. October 1471, ohne Angabe des Druckortes, des Verlegers, des Uebersetzers erschienen, gilt als Werk des Druckers Nicolaus Jenson. Dem Werte nach sind die beiden Uebertragungen sehr verschieden. Die August-Ausgabe wurde von Malermi aus älteren Uebersetzungen sehr ungleicher Güte zusammengestellt und überarbeitet. Die Jenson'sche Bibel dagegen steht wegen ihrer reinen Sprache bei den Italienern in hohem Ansehen. Negroni feiert sie nicht nur als monumento insigne de' primi tempi della nostra lingua (I S. IX), fattura tutta quanta del buon secolo (S. VII), sondern führt sie gleich zu Anfang seiner Vorrede ein als ,eins der hervorragendsten Werke des goldenen Zeitalters, das in der heiligen Litteratur denselben Grad der Vorzüglichkeit erreichte, wie der Decameron in der profanen'.

Trotzdem fügte es sich, daß Malermis Werk am Schluss des 15. und Anfang des 16. Jahrh. häufige (28) Neudrucke erlebte (s. Graesse, Trésor I 388), während von der Octoberausgabe derartiges nicht bekannt ist und sie jetzt zu den größten Seltenheiten gehört. Erst 1846 fasste die Società Veneta di Bibliofili den Plan eines Neudruckes, der indes nicht zur Vollendung kam. Vom neuen Testament veröffentlichte Sorio den Brief an die Epheser 1848, den an die Galater 1861. Die Apostelgeschichte war häufig neu aufgelegt worden (Florenz 1769 1834 1837, Mailand 1842 1847, Parma 1849, Turin 1857, Neapel 1860).

Wer der Urheber der in der Octoberbibel vorliegenden Uebersetzung gewesen sei, ist bis heute streitig. Früher bezeichnete man wohl als solchen den sel. Johannes Tossignani aus dem Jesuatenorden, von dem seine Lebensbeschreibung bei den Bollandisten sagt, er habe Bernardi sermones, Bibliae ac Moralium Gregorii maiorem partem eleganti stilo in maternum sermonem übertragen (Acta SS. Jul. V [ed. Paris] 794[a]). Allein diese Annahme scheitert an chronologischen Unmöglichkeiten, denn der sel. Tossignani wurde 1386 geboren, man kennt aber Handschriften aus der Mitte des 14. Jahrh., welche schon den Text der Octoberbibel enthalten. Die Meinungen der italienischen Gelehrten schwanken daher jetzt nur mehr zwischen den beiden ,Fürsten der frommen Prosa' Italiens, Jacopo Passavanti († 1357) und Domenico Cavalca O. P. Negroni entscheidet sich für letztern. Denn, wie allgemein als feststehend angenommen wird, ist Cavalca wenigstens Urheber der Uebersetzung der Apostelgeschichte, welche einen Theil

der Jenson'schen Bibel bildet. Nun findet sich eine solch auffallende Verwandtschaft zwischen dem Stil der Apostelgeschichte und dem der übrigen Theile der Octoberbibel, daß man auf einen und denselben Uebertrager schließen darf. Die Bibelcitate in den populären ascetischen Schriften des Cavalca stimmen zudem meist mit dem Text der Bibbia volgare. Zu bemerken ist indes, daß andere Gelehrte (Zambrini, Le opere volgari a stampa dei secoli XIII e XIV, ed. 4. Bologna 1878 p. 423 78) die Bibbia volgare nicht von einem einzigen Uebersetzer herrühren lassen, sondern die Spuren mehrerer Hände erkennen wollen. Auch Negroni gibt eine gewisse Verschiedenheit des Stils in verschiedenen Theilen des Werkes zu, möchte aber dennoch wenigstens eine Ueberarbeitung der ganzen Bibel durch Cavalca zugegeben wissen. Die Prologe des hl. Hieronymus zu den einzelnen Büchern stammen vielleicht von einem andern Uebersetzer, da sie starke Latinismen zeigen.

Die Uebersetzung zeigt sich durchweg als das Werk eines gelehrten und mit der hl. Schrift vertrauten Mannes. Freilich ist Psalm 90, 6 a negotio perambulante in tenebris gegeben durch dal mercadante andante nelle tenebre. Aber ähnliche Versehen oder gar grobe Mißverständnisse der lateinischen Vorlage, wie sie in der altdeutschen Uebertragung so häufig sind, wird man wohl nur höchst selten finden. Wo aus den Worten der Vulgata nur schwer der richtige Sinn zu gewinnen ist, sucht unsere Uebersetzung sich zu helfen, so gut es geht. Ps. 67, 13 gibt er zB. wieder: Il re delle virtù dividerà le robe alli amici e diletti, e alla bellezza della casa. A voi, penne di colomba inargentate, s' è riposato in mezzo di due sorti; e a drieto delle sue spalle riposatevi nel splendore dell' auro. Die Redewendung Psalm 7, 14 sagittas suas ardentibus effecit macht ihm Schwierigkeiten, er übersetzt mit einem erklärenden Zusatz: le sagitte sue fece a quelli che ardevano (della morte di Dio). In pace in idipsum (Ps. 4, 9) wird übersetzt nella pace in lui medesimo dormirò.

Erklärende Zusätze sind überhaupt nicht selten. Manchmal sind es nur kurze Erklärungen schwieriger Worte, die in den Text eingefügt werden. Zu dem charadrion (Lev. 11, 19) zB. wird bemerkt lo quale è un uccello tutto bianco, und ähnlich werden (V. 18 und 21) solche unbekannte Wesen wie onocrotalus und ophiomachus nicht ohne eine Bemerkung des Uebersetzers dem Leser vorgeführt. Im Buch der Weisheit (Cap. 10) werden parenthesenartig die Namen der alttestamentlichen Personen, von denen die Rede ist, in den Text eingefügt, so zB. 10, 4 il giusto *Noè*, V. 10 La sapienza menoe per diritte vie lo giusto

Jacob, che fuggia dal' ira del fratello (suo Esaù). Gen. 1, 31 lo di sesto *cioè lo venerdì*; 2, 3 questo fue il sabbato u. dergl. Mitunter aber werden auch Erklärungen des Sinnes gegeben. Gen. 4, 14 ero vagus wird erklärt durch den Zusatz senza operamento di niuno bene; 6, 3 non permanebit spiritus meus heißt es cioè vuol dire non viverà; 6, 8 zu invenit gratiam: cioè che egli scampi dal diluvio, perchè era uomo giusto al mondo e a Dio. Das chaos magnum Luc. 16, 26 wird erklärt als confusione e quivi ponesi per impossibilità di mutare il stato ovvero li meriti. Zu Job 1, 22 kann der Uebersetzer sich nicht enthalten, eine förmliche Nutzanwendung zu machen: tanta fu la sua buona volontà e mansuetudine, la quale è a noi di grande esempio nelle nostre tribulazioni, le quali Iddio ci dà per farci conoscere quello che può fare, e che noi ci conosciamo. Reich an Umschreibungen und erklärenden Zusätzen ist besonders die Apostelgeschichte.

Die Uebersetzung der Sprichwörter nimmt in der italienischen Bibel eine merkwürdige Stellung ein, insofern sie ganz allmählich, etwa von Cap. 11 an, zur Paraphrase des hl. Textes und endlich zum förmlichen Commentar oder vielmehr zur mystischen Auslegung wird. Schon zu 15, 30 findet sich eine ascetische Mahnung gegen zu große Freiheit im Gebrauch der Augen. Zu 16, 5 ist eine lange Empfehlung der Demuth eingeflochten, wo unter andern auch auf die bekannte mittelalterliche Erzählung von Saladin verwiesen wird, der sehr reich war im Leben. ‚Aber da er erkannte, daß er sterben müsse, rief er seinen ersten Sklaven und ließ ihn nehmen 3 Ellen Tuch und sie oben an einer Lanze tragen durch ganz Jerusalem, wo er König war. Und er ließ ihm einen Herold vorausschreiten und der rief aus und sagte: Unser Herr der König hat viel Reichthum und Herrschaft gehabt, und von allem, was er gehabt hat in dieser Welt, kann er nichts mitnehmen als diese 3 Ellen Tuch . .' Immer breiter wird dann die Auslegung. Die Erklärung von Cap. 31, 10 ff. ist zu einer förmlichen Abhandlung über die Kirche und die gläubige Seele angewachsen und hat von einer Uebersetzung nichts mehr an sich.

Heute allerdings, wo soviel gestritten wird, ob die mittelalterlichen Bibelübersetzungen von Katholiken oder Andersgläubigen herrühren, ist diese Breite der Paraphrase recht interessant. Sie erlaubt einen Einblick in die Gesinnung des Bearbeiters und stellt es außer Zweifel, daß er ein rechtgläubiger Katholik war. Zu Cap. 27, 24 ergeht sich der Uebersetzer in einer langen Belehrung für die Beichtväter (vol. 5 S. 752—754). Die Bekehrung geschieht durch Abscheu vor der Sünde, durch die Beicht, durch den

Vorsatz des Gehorsams gegen die Gebote der hl. Kirche (zu 25, 25 S. 738; ähnlich zu 31, 26 S. 796 und sonst). Das Mittel, um vollkommen zu werden, ist tenersi al comandamento di S. Chiesa (zu 31, 19 S. 791). Die äußere Buße wird empfohlen (zu 28, 19 S. 759). Es ist die Rede von Bischöfen und Prälaten der hl. Kirche (zu 30, 17 31 S. 773 777) u. dergl.

Den einzelnen Psalmen ist eine kurze Belehrung vorausgeschickt über das, was man heute den lyrischen Standpunkt zu nennen pflegt. In wenig Worten soll die Lage und Stimmung gezeichnet werden, aus der heraus der Psalmist sein Gebet verfasste, soll kurz Sinn und Bedeutung des Psalms erschlossen werden. In Psalm 5 zB. spricht David in der Person Christi, in Psalm 6 in seiner eigenen Person und im Namen aller Gläubigen, indem er bittet, Gott möge ihm ein gnädiger Richter sein. Den Psalm 13 dichtete David, als er die Gotteslästerungen des Nabuchodonosor voraussah, Ps. 63 in der Person Daniels in der Löwengrube &c. Auch in diesen Einleitungen zeigt sich der religiöse Standpunkt des Verfassers hinreichend deutlich. ‚In diesem Psalm', heißt es zu Ps. 10, ‚spricht der Prophet von den Häretikern, welche sich bemühen, die Katholiken zu ihrer Verdorbenheit und schlechten Lehre zu bekehren' (vol. 5 S. 168). ‚Der Häretiker', erklärt die Einleitung zu Ps. 115, ‚der außer dem Schoß der kath. Kirche ist', kann nicht als Märtyrer gelten. Ps. 20 geht sowohl nach den Hebräern als nach den cattolici dottori auf Christus (ebd. S. 193). Wer unter diesen cattolici dottori, die auch sonst mit diesem allgemeinen Namen öfter genannt werden (S. 266 381), hauptsächlich zu verstehen ist, erfahren wir ebenfalls. Neben Augustin (459 494), Ambrosius (497), Hieronymus (452), Isidor (432), Cassiodorius (452), sind seine Gewährsmänner Gratian (dist. 90 c. neque; S. 485), Petrus Comestor (S. 489), Petrus Lombardus (S. 392 407 446), der Maestro nella chiesa (bald Nic. v. Lyra 227 339, bald Walafried Strabo 411 446), und vor allem Michael v. Bologna (Michael Aiguani), Generalvicar seit 1379, seit 1381 General des Carmeliterordens (vgl. über ihn Fantuzzi, Notitie degli scrittori Bolognesi [Bologna 1781] 1, 77 f. Er wird sehr häufig citiert (S. 405 416 422 433 466 471 485 489) und als derjenige bezeichnet, sopra la cui dottrina per la maggior parte è fondata la esposizione di questo salterio (S. 394). Außer diesen ‚kath. Lehrern' werden auch Aristoteles (S. 494) und die Rabbiner genannt (221 227 316 416 419 422), darunter Rabbi Jonathas (472) und Rabbi Salomon (S. 490) namentlich angeführt.

Die hl. Schrift selbst vergleicht der Bearbeiter der Sprichwörter mit dem Honig. Denn gleichwie der Honig süßer ist als

alles andere, so auch die hl. Schrift für denjenigen, der sie einfach versteht' (zu Prov. 25, 27 S. 739). Das Wort Gottes ist nach der Einleitung zu Ps. 118, 161 f. ein Heilmittel gegen alle Krankheiten. ‚Es demüthigt gegenüber dem Stolz, indem es Furcht Gottes einflößt, es gibt Freude in der Traurigkeit, indem es die Gewalt der Welt überwindet, reinigt von Bosheit durch Abscheu von den Lastern' 2c. Zu ihrem Studium aber muss man vor allem Demuth mitbringen (S. 714 731 778) und ein reines Herz. ‚Wer gut die Schrift verstände . ., würde genug in geistlichen Dingen verstehen und weise in jeder Hinsicht sein. Aber die Menschenherzen sind so beladen mit Begehrlichkeit (conventigia; zu lesen ist wohl convitigia) und Neid und Hochmuth, daß kaum einer sich findet, der frei wäre von Sünden in einer dieser drei Beziehungen . . Und deshalb können sie nicht kommen zur Vollkommenheit in der Schrift'.

Der Herausgeber hat sich auf eine treue Wiedergabe des ersten Druckes von 1471 beschränkt. Auf die Handschriften nimmt er nur Rücksicht, um etwa Verse zu ergänzen, welche in der Jenson'schen Drucklegung, meist wohl durch Versehen, ausgeblieben waren. Solche Verse oder Verstheile, deren namentlich in den Evangelien sich mehrere finden, sind durch Cursivdruck, einzelne ausgebliebene Wörter durch [ ], die eingefügten Glossen durch ( ) kenntlich gemacht. Der lateinische Vulgatatext ist, um den kirchlichen Vorschriften gerecht zu werden, auf jeder Seite unter dem italienischen abgedruckt. Die Vorreden Negronis gehen nicht auf alle die philologisch interessanten Fragen ein, welche man in Deutschland stellen würde. Der Herausgeber war offenbar bei seiner Veröffentlichung nicht von historisch-philologischen Rücksichten geleitet, sondern von ästhetisch-literarischen, von der Freude an einem so herrlichen Denkmal seiner ältern Muttersprache. C. A. Kneller S. J.

A Life's Decision by T. W. Allies. 2. Edit. London, Burns & Oates, 1894. XVI, 320 p.

Der nach Cardinal Newman bedeutendste und vielseitigste Gelehrte unter den englischen Convertiten dieses Jahrhunderts ist wohl Thomas Allies, dessen mit seiner Rückkehr in die katholische Kirche abschließende Autobiographie dieser Tage in zweiter Auflage erschienen ist. Von den zahlreichen Biographien und Memoiren über die Oxford-Bewegung reicht keine (Newmans Apologia ausgenommen) entfernt an diese. Allies' Buch hat leider weder bei englischen Katholiken noch bei englischen Protestanten die gebürende

Beachtung gefunden; bei den Katholiken, weil sie zu apathisch sind, bei den Protestanten, weil die Beleuchtung, in der manche anglicanische Koryphäen, wie Pusey, Keble, Blomfield, Wilberforce, erscheinen, nichts weniger als schmeichelhaft ist. Wie scharf und richtig Allies die damaligen Verhältnisse und die leitenden Persönlichkeiten beurtheilt hat, erhellt aus den seit 1880 veröffentlichten Biographien Kebles, Stanleys, Puseys &c., den Memoiren von Mark Pattison, den Skizzen des Dechanten Burgon, welche trotz ihres apologetischen Tones die Ausstellungen von Allies zugeben müssen.

Die geistige Entwicklung, der Fortschritt durchs Kreuz zum Licht ist von Allies mit Meisterhand gezeichnet; die Darstellung selbst ist so knapp und bündig, daß Anführung von einzelnen Stellen eine nur dunkle Vorstellung von dem spannenden Inhalte geben würde. Bischof Wilberforce, Pusey, Marriott treten hier als Schauspieler auf die Bühne, welche, um den Beifall des Publicums zu erhaschen, das verurtheilen und gutheißen, das sie beim Publicum empfiehlt. Gegen den skeptischen Hampden zeigt sich Wilberforce versöhnlich, weil die Staatsminister denselben unter ihre Fittige genommen, gegen den katholisierenden Allies unbillig und hart, weil das Publicum gegen die Katholiken und Puseyiten aufgereizt worden ist. Palmer nannte Wilberforce nicht mit Unrecht einen ‚puritanischen Synkretisten'. So unähnlich Pusey und Wilberforce waren, so sehr glichen sie sich in ihrer Methode, alles, was der Staatskirche ungünstig war, zu unterdrücken. Beide suchten Allies, welcher auf seinen Reisen im Ausland günstige Eindrücke vom Katholicismus empfangen hatte, zum Stillschweigen zu vermögen. Gladstone dachte ganz anders. Er war sehr befriedigt über die Reisebriefe Allies', die soviel Gutes über die Katholiken berichteten, glaubte aber doch, daß das Böse bei den Katholiken das Gute überwöge. Pusey kannte das katholische Leben besser als Gladstone, wollte aber nicht, daß die Wahrheit bekannt werde, weil dies der Staatskirche schaden werde. Pusey gieng Fragen, wie folgender: ob die Staatskirche häretisch oder schismatisch sei, aus dem Wege; als er in die Enge getrieben wurde, meinte er, die Staatskirche sei trotz ihrer Häresie die Trägerin des göttlichen Segens. Pusey weinte vor Aerger, weil Allies gegen sein Gewissen zu handeln sich weigerte (vgl. S. 191). Dieses Buch empfiehlt sich ganz besonders als ein Geschenk für die reifere Jugend. Die Schilderung der stigmatisierten Domenica Lazzari ist ein stilistisches Meisterstück. Die Briefe, welche in die Erzählung verwebt sind, sind überaus interessant und geben ein besseres Bild von den damaligen Zuständen als lange Schilderungen.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Cours de théologie catholique par M. le chanoine *Jules Didiot.* I. 1: *Logique surnaturelle subjective.* 2: *Logique surnaturelle objective.* Paris & Lille, Lefort, 1891—1892. XVI, 560; XII, 680 p. 8.

Die zwei vorliegenden Bände, von denen erste 1894 in 2. Auflage erschien, bilden den ersten Theil des Werkes, das der bekannte Professor der katholischen Universität in Lille in drei Abtheilungen nach den lateinischen Collegienheften zuerst französisch und später auch lateinisch herauszugeben gedenkt. Nach Analogie der Philosophie theilt er seinen Cursus in übernatürliche Logik, übernatürliche Metaphysik und übernatürliche Moral ein. Dieselbe entspricht nicht ganz der jetzt gewöhnlichen Eintheilung in Fundamentaltheologie, specielle Dogmatik und Moral, hat aber ihre volle wissenschaftliche Berechtigung, wenn auch durch die spätere dogmatische Behandlung der Kirche, des Glaubens usw. sich Wiederholungen ergeben dürften. Das Werk soll auch Laien nützlich werden, speciell in Frankreich; dieser Grund rechtfertigt in Bd 2 den 200 S. ausfüllenden rein philosophischen Excurs gegen den Skepticismus des ungenannten Renan und erklärt die Art und Weise der weniger schulmäßigen Darstellung. Wir müssen gestehen, daß wir es hier nicht mit einem gewöhnlichen Schulcompendium, sondern mit einer die gewöhnlichen Geleise absichtlich verlassenden streng wissenschaftlichen, systematisch aufgebauten Theologie zu thun haben, deren Studium durch die klare, leicht dahinfließende, durchweg gehobene, mitunter rhetorisch begeisterte Sprache auch Nichttheologen erleichtert wird. Mit der deutschen, italienischen und englischen Sprache und theologischen Literatur vertraut, verarbeitet der Verf. das ganze Gebiet selbständig und eigenartig, wie sich aus der gedrängten Uebersicht der zwei Bände ergeben wird.

Die logique subjective, ein Analogon zur logica minor der Philosophie, beginnt mit dem Begriffe des Uebernatürlichen, mit der Rechtfertigung der gewählten Eintheilung, entwickelt den allgemeinen Begriff der Theologie sehr weitläufig, gibt deren Eintheilungen, bespricht das Subject und Object, behandelt die Glaubensquellen endlich in sehr gründlicher Weise, um dann, nach dieser analytischen Darlegung, den wissenschaftlichen Charakter und Wert der Theologie synthetisch zu zeichnen und derselben den ersten Platz unter den Wissenschaften anzuweisen. Dieser Theil muss als durchaus gelungen bezeichnet werden. Nachdem dann im folgenden die scholastische Theologie mit der beseligenden Anschauung, dem authentischen Lehramte, der mystischen Theologie, dem Glauben und den natürlichen Wissenschaften verglichen ist, geht der Verf. über zur

Antithese, zu den falschen Gnosen, um dann die Eintheilung der Theologie nach Stoff, Methode und Vollkommenheit zu erläutern, wobei er die gewöhnlichen Eintheilungen missbilligt, worauf zum Schluss eine prächtige Abhandlung über die Eigenschaften des Theologen und der Lehranstalten folgt. Vom Theologen verlangt der Verf. sehr viel, für gewöhnliche Sterbliche vielleicht zu viel, gewiss zu vielerlei. Eigenthümlich ist das den analytischen und synthetischen Tabellen voraufgehende alphabetische Verzeichnis der Definitionen, die im betreffenden Bande vorkommen.

Der zweite Band, logique surnaturelle objective, ähnlich der logica maior, bespricht im 1. Cap. philosophisch die Objectivität unserer Erkenntnis im allgemeinen besonders für solche, denen die scholastische Philosophie unbekannt ist, in Cap. 2 die Objectivität der dem Glauben vorausgehenden Erkenntnis, die er in theoretische, historische und praktische eintheilt. Im ersten Abschnitt behandelt er die Existenz der Körperwelt, die Seele und Gott als Beweger, die Möglichkeit und Erkennbarkeit übernatürlicher Mittheilung. Im zweiten Abschnitt gibt er nach dem Vaticanum in neuer Anordnung die sog. demonstratio catholica in einer Weise, die alle Beachtung der Theologen verdient. Er geht aus vom evidenten Factum der jetzt existierenden Kirche, schildert ihre wunderbare Verbreitung, ihre Heiligkeit, Fruchtbarkeit, katholische Einheit, Festigkeit, und zieht daraus die Folgerung eines übernatürlichen Eingreifens Gottes und den Hauptsatz, daß die Kirche so recht nicht ein, sondern das motivum credibilitatis ist. Dann erörtert er das Zeugnis der Kirche und dessen Object, beweist, daß Jesus Messias und Gott ist. Im dritten Abschnitt bespricht er kurz das judicium credibilitatis, dem er Evidenz zuschreibt, um dann im 3. Cap. die Objectivität der Acte des Glaubens und der theologischen Wissenschaft zu kennzeichnen. Auch diesem Bande schließen sich das Definitionslexicon und die zwei Tabellen an.

Diese kurze Darlegung des Inhaltes kann aber unmöglich einen klaren Begriff von dem herrlichen Bau geben, der mit unerbittlicher Logik sich systematisch vor uns erhebt; dazu ist ein eingehendes Studium des Werkes nothwendig. Hier sieht man im Gegensatz zu andern modernen Erscheinungen die Neuheit der Auffassung und Verarbeitung in schönster Harmonie mit der Treue zur althergebrachten Lehre, die ganz auf dem authentischen Lehramt der Kirche und nicht auf selbsterfundenen oder aus den schwankenden Nebelgebilden moderner Speculation herübergeholten Philosophemen oder individueller historischer Kritik beruht.

Wenn wir nun dem gelehrten Verfasser unsere vollste Anerkennung aussprechen müssen, so darf uns dies nicht abhalten, einige

kleine Wünsche und Bemerkungen für neue Auflagen zu äußern. Es sind freilich meistens nur Kleinigkeiten, aber bei der Vollkommenheit des Ganzen treten sie desto mehr hervor. Die griechischen Texte der Anmerkungen sind dem Setzer bei weitem nicht so geläufig als der französische Text, obwohl auch in diesem mehr Druckfehler erscheinen, als man bei der vornehmen Ausstattung erwarten sollte. Die französischen Leser wenigstens werden dem Verfasser seine häufig angezogenen Gelegenheitsreden in den Anmerkungen gerne verzeihen. Die Seitenüberschrift ist von rein ästhetischem Wert, da sie unverändert durch das ganze Werk sich hinzieht; praktischer würde sie sein, wenn sie auf den speciellen Text Rücksicht nähme. Die Citationen nach Theoremen erschweren das Nachschlagen; geeigneter wäre die strenge Durchführung nach Randnummern. Die im Stile von Passaglia, Franzelin und Palmieri fortlaufende gliederlose Entwicklung der Theoreme dürfte auch nicht jedermanns Beifall finden, besonders nicht der jüngeren Theologen.

Inbezug auf den Inhalt erlauben wir uns folgende Bemerkungen. Die Behauptung, daß die Kirche eigentlich der einzige locus theologicus sei, entbehrt nicht ihrer Begründung, läßt aber vielleicht bei manchem die Unterscheidung von Glaubensquelle und Glaubensnorm vermissen. Ueber die Frage nach der Irrthumslosigkeit der Schrift (n. 192 ff.) hätten wir im Gegensatz zum Recensenten in der Revue des sciences eccl. einen minder freien, zwar etwas vorsichtig gehaltenen Standpunkt gewünscht, der sich nicht mit imaginären Vertretern einer Inspiration von Accenten und Interpunctionszeichen beschäftigte. Unklar ist II n. 31 (1) die Ansicht, daß Gott uns ganz fertige Begriffe, Urtheile und Empfindungen, die eben deshalb eingegossen genannt würden, eingießen könne (vgl. n. 72). Die ganz eigenartige Begriffsbestimmung des Wunders (n. 186 ff.) führt neben anderen Bedenken über das ens praeternaturale zur Frage, ob die bloße Verweigerung des concursus generalis kein Wunder wäre; ebenso frappiert n. 188 (1) die Aeußerung, daß die potentia obedientialis auch von den Gesandten Gottes actuiert werden könne. Die Entstehung der Kirche am Pfingstfest (n. 326) ist recht zu verstehen, ebenso wie n. 368 die Behauptung, daß Wunder und Prophezeiungen im Leben eines Menschen oder Volkes ein untrügliches Merkmal innerer, persönlicher, übernatürlicher Heiligkeit seien, obschon (n. 383) Wunder und Prophezeiungen im Heidenthum, bei Ketzern und Schismatikern zugestanden werden. Auch D. scheint die spanische Inquisition für ein rein staatliches Institut zu halten. Neu dürfte manchen erscheinen, daß der Papst unter gewissen Umständen immer seinen

Nachfolger bestimmen könne (n. 440). In n. 461 scheint der Begriff der Tradition die sog. göttlichen Traditionen auszuschließen. Paulus war bei seiner Bekehrung nicht mehr so ‚ganz jung'; der hl. Chrysostomus gibt ihm 35 Jahre; adolescens ist eben nicht juvenis (n. 518). Im Protoevangelium ist die Uebersetzung von haišša durch ‚ein Weib' unerwähnt geblieben. Aufsehen dürfte manches in den eigenartig behandelten messianischen Weissagungen erregen, vielleicht auch mehr oder minder lebhaften Widerspruch. Die Frage der deuterokanonischen Bücher (n. 738 ff.) könnte etwas durchsichtiger und vollständiger sein. Etwas unzart erscheint n. 770 über den hl. Petrus der Satz von den lourdes fautes que pourrait commettre ce marinier transformé en chef.. Das sog. abendländische Schisma wird etwas kurz behandelt als Schwierigkeit gegen die Apostolicität, da sie für gewöhnlich gegen die Einheit und Katholicität gebracht wird. Die Evidenz des Factums der Offenbarung ist wohl nicht so zu urgieren; so gewiss ist auch nicht die Behauptung, daß das judicium credibilitatis (n. 844) wesentlich natürlich, accidentell übernatürlich sei und zwar wegen seines Formalobjectes. Endlich ist die Hypothese eines Glaubensactes vor der Eingießung der Tugend doch nicht so unwahrscheinlich. Einige Definitionen hätten wir auch noch schärfer und vollständiger gewünscht.

Diese Ausstellungen sollen jedoch blos unser Interesse für die meisterhafte Leistung kundgeben und den Verfasser veranlassen, bei neuen Auflagen und der lateinischen Ausgabe der Schwäche anderer besonders der Studierenden noch mehr zu Hilfe zu kommen. Möge es ihm vergönnt sein, das Werk recht bald zu vollenden.

Jos. Brandenburger S. J.

Das Dominicanerkloster zu Frankfurt am Main. 13. bis 16. Jahrhundert. Großentheils nach ungedruckten Quellen des Klosterarchivs bearbeitet von Heinrich Hubert Koch, Militär-Oberpfarrer, Divisionspfarrer der 21. Division in Frankfurt a. M. Freiburg i. B. Herder, 1892. XV + 166 S. 8°.

Das historische Interesse, welches sich an eine ehrwürdige, freilich längst schon ihrer ursprünglichen Bestimmung entfremdete Stiftung knüpft, sowie persönliche Beziehungen zu derselben haben den Verfasser zu einer Arbeit veranlasst, welche zwar die Geschichte des Frankfurter Dominicanerklosters nicht bis zur Auflösung verfolgt, aber auch in der vorliegenden Form viel Wissenswertes und

Anregendes bietet [1]). Hauptquelle war das noch vollständig erhaltene Klosterarchiv.

Die Dominicaner ließen sich im Jahre 1233 in Frankfurt nieder. Fünf Jahre später dürfte der Bau des Klosters begonnen und 1245 vollendet worden sein. Aus demselben Jahre stammen die zwei ältesten, im Klosterarchiv aufbewahrten Originalbullen Innocenz' IV. Die Klosterkirche war bestimmt im Jahre 1259 fertig gestellt.

Dem Zweck des Ordens entsprechend begannen die Brüder, mit päpstlichen und bischöflichen Privilegien ausgerüstet, ihre Thätigkeit als Prediger. Das Capitel über ihre homiletische Wirksamkeit ist ein Beitrag zur Berichtigung des vielfach verbreiteten Irrthums, daß vor dem sechzehnten Jahrhundert die Kanzel vernachlässigt worden sei. Die Vollmacht, Beicht zu hören, wurde den Dominicanern zu Frankfurt durch Bonifaz VIII im Jahre 1301 auch über die Grenzen der Klosterkirche hinaus gewährt. Infolge dessen kam es zu Reibungen mit der Pfarrgeistlichkeit. Aber nicht blos der Papst, sondern selbst der Erzbischof Petrus von Mainz nahmen die Ordensleute kräftig in Schutz.

Die Verordnung, wonach jedes Dominicanerkloster zur Heranbildung des Nachwuchses seine eigene Schule haben musste, wurde auch in Frankfurt befolgt. Einer besonderen Sorgfalt erfreute sich die Bibliothek, reich an schätzbaren Handschriften und alten Drucken. Ebenso erfreute sich die Kunst eines liebevollen Verständnisses bei den Frankfurter Dominicanern; im Besitze des Klosters befanden sich mehrere bedeutende Werke Dürers und Holbeins, erstere theils im Original, theils in gelungenen Copien.

Wie streng die Ordenszucht gehandhabt wurde, bewies die Wachsamkeit der Obern. Uebrigens waren ernste Verstöße selten; seit der Annahme der Reform im Jahre 1474 herrschte unter den Brüdern ein geradezu musterhafter Geist.

Die Frauenklöster der Stadt scheinen in keinerlei Beziehung zu dem Dominicanerconvent gestanden zu sein. Nur die Mitglieder der sog. Rosenberger Einigung, einer um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts entstandenen Stiftung, wurden von dem Augenblick an, als sie aus einfachen Beguinen Schwestern von der dritten Regel des heiligen Dominicus geworden waren, der ausschließlichen geistlichen Leitung des Männerordens unterstellt.

---

[1]) Ein gleichverdienstliches Werk von Koch erschien im Jahre 1889 in demselben Verlage: ‚Die Karmeliterklöster der niederdeutschen Provinz. 13.—16. Jahrhundert. Großentheils nach ungedruckten Quellen bearbeitet'.

Eine geschichtliche Berühmtheit verdankte das Kloster der dreimal innerhalb seiner Mauern erfolgten Königswahl. Koch hat den Nachweis geführt, daß im Jahre 1292 Adolf von Nassau, 1308 Heinrich von Luxemburg und 1349 der Gegenkönig Günther von Schwarzburg nicht im Dome, sondern in der Behausung der Predigerbrüder gewählt worden sind.

Unter Ludwig dem Bayern brachen mancherlei Drangsale über die Ordensmänner herein, welche entschieden auf der Seite des Papstes standen. Der Chronist Steill berichtet: ‚Item im Jahr 1338 hat Ludovicus Bavarus seinen alten Grollen wider die Unsrigen in Deutschland wieder sehen lassen, aller Orthen selbigen nachgestellet, weillen sie dem päpstlichen Befelch nachgekommen und selbigen wider Ludovicum publiciret. Dahero unsere Patres dießes Jahr auß der Stadt Frankfurt, Speyer und andern umbliegenden Orthen außgestoßen'. Doch scheint diese Ausweisung nicht allzu streng durchgeführt worden zu sein. Denn die Religiosen waren sehr beliebt, so daß auch der Rath der Stadt Fürsprache zu ihren Gunsten einlegte. Vollkommene Ruhe trat erst unter Karl IV ein.

Innig zugethan war der geistlichen Genossenschaft Markgraf Albrecht Achilles von Brandenburg, welcher am 11. März 1486, kurz nach der von ihm eifrig betriebenen Wahl Maximilians I zum römischen König, im Dominicanerkloster verschieden ist, wo sein Herz beigesetzt wurde.

Die materiellen Hilfsmittel der Brüder beschränkten sich anfangs auf das erbettelte Almosen, später vermehrten sie sich durch Schenkungen und Stiftungen. Reich war das Kloster, dessen Bewohnerzahl zwischen zwölf und vierzig geschwankt hat, nur vorübergehend zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts.

Unter den hervorragendsten Frankfurter Dominicanern nennt Koch den durch seine Frömmigkeit ausgezeichneten, im Jahre 1250 im Rufe der Heiligkeit gestorbenen Engelbert, den berühmten Prediger und Lehrer Wenzel von Frankenstein († 1486), den durch die Einführung der Klosterreform verdienten Prior Johannes Wilnau oder von Wilnauwe († 1516), den tüchtigen Theologen Johannes Dietenberger[1]), dessen Bibelübersetzung vierzigmal neu aufgelegt wurde († 1537), den geschätzten Prediger Conrad Necrosius († 1553). Als eifriger Bekämpfer der kirchlichen Revolution zeichnete sich nebst Dietenberger Ambrosius Pelargus oder

[1]) Ueber ihn liegt die Monographie Hermann Wedewers vor; vgl. diese Zeitschrift 1890, 111 ff.

Storch aus; er war Gesandter des Erzbischofs von Trier auf dem Concil von Trient († 1561).

Der Anhang des Buches bringt eine Auswahl von Acten, welche sich auf die Geschichte des Klosters beziehen. Sehr dankenswert ist das mit großer Sorgfalt gearbeitete Personen-, Orts- und Sachregister.

Der hochwürdige Herr Verfasser hat die Absicht, in nicht zu ferner Zeit das begonnene Werk fortzusetzen und zu vollenden.

Emil Michael S J.

Analekten.

Das Verzeichnis der ungarischen Titularbischöfe, welches nach den authentischen kirchlichen und staatlichen Quellen in dieser Zeitschrift (1894, S. 754) zusammengestellt ist, hat die weitere Frage angeregt, wo denn wohl all diese vielfach unbekannten Stühle zu suchen seien.

Zur Bestimmung der Lage der angeführten Titularbisthümer, sowie zur Klarstellung mancher Irrthümer, welche sich in die kirchlichen Schematismen und in die österreichisch-ungarischen Staatshandbücher eingeschlichen haben, möchten folgende historische Notizen über die frühere Hierarchie jener Länder, zu denen die königlich-ungarischen Bisthumssitze gehören, ihr Schärflein beitragen. Sie dürften zugleich auch zur Fixierung vieler unsicherer Angaben dienen, die bei Gams[1]) vorkommen.

Die Bischofssitze in Istria, in Dalmatia inferior et superior oder in Croatia alba et rubea.

Nach dem Presbyter Diocleas heißt alles Land von Istrien bis Durazzo, dessen Flüsse sich ins adriatische Meer ergießen, Dalmatia oder Croatia, und zwar der nördliche Theil, ungefähr bis zur Mündung der Narenta, Dalmatia inferior, Croatia alba; der südliche Theil Dalmatia superior, Croatia rubea[2]). Die Bischofssitze Istriens gehörten im Mittelalter zum Patriarchat von Aquileja, die Kirchen in Dalmatia inferior und superior zu den Metropolen von Spalato und Antivari. Neben einer Menge von Schriftstücken, in welchen die einzelnen Diöcesen genannt werden, haben wir auch einige

[1]) Series episcoporum, pp. 391 seq. [2]) Ed. Črnčić, p. 16 seq.

mehr oder minder vollständige Aufzählungen derselben. Abgesehen vom Chronicon Presbyteri Diocleatis seien erwähnt die Synodalacten von Spalato ums Jahr 925 und 1045[1]), die Confirmationsbulle Papst Alexanders II gegeben 1057 der Metropole von Antibari[2]), die ersten für den nördlichen, die zweite für den südlichen Theil; endlich eine sehr vollständige Aufzählung der Diöcesen beider Theile vom Jahre 1445[3]); einige andere sollen gelegentlich erwähnt werden.

Die Aufzählung der Diöcesen mit Angabe der Lage des betreffenden Kirchensitzes folgt nun nach ihrer geographischen Aufeinanderfolge von Tergeste bis Lissus; auf der Karte 1 : 300.000 wird man alle Oertlichkeiten finden können.

I. Istria:

1. *Tergeste* (Tergestina), Triest, slavisch Trst: Stadt am nordwestlichen Ende von Istrien.

2. *Justinopolis* (Justinopolitana), jetzt Capo d'Istria, sl. Kopar: Stadt an der Westküste, s. von Triest.

3. *Aemonia, Civitas Nova*: Cittanuova, sl. Novigrad: Stadt an der Westküste, n. von Parenzo.

4. *Parentum* (Parentina); Parenzo, sl. Poreč, Stadt ungefähr in der Mitte der Westküste.

5. *Pola* (Polensis): Stadt im Süden der Westküste.

6. *Petina* (Petinensis) ital. Pedena, sl. Pićan, deutsch Biben: ein jetzt ganz herabgekommenes Städtchen östlich von Pisino (sl. Pazin, deutsch Mitterburg). — Ueber ihre Ausdehnung zu vergleichen Theiner M. Slav. II 261; 269; 296.

II. Kirchenprovinz von Spalato. Der östliche Theil Istriens vom Gebirge Monte Maggiore und dem Flüsschen Arsa an gehörte zu dem ehemaligen Königreich Kroatien. So ist die erste Diöcese auch im Kroatien der ungarischen Könige

1. *Veclia* (Vecliensis) ital. Veglia, sl. Krk: Insel und Stadt im Quarnerischen Busen s. von Fiume.

2. *Absaro*, Absoro, *Ausara* (Obsarensis, Opsaren, Osorens.); ital. Ossero, sl. Osor: Stadt auf der Insel Cherso (sl. Cres) im Quarnerischen Busen s. von Veglia; die Stadt trennt nur eine schmale Landenge von der südlichen Insel Lussin (sl. Lošinj), die früher auch Osor hieß.

3. *Arba* (Arbensis), it. Arbe, sl. Rab; Insel und Stadt s. von Veglia und ö. von Cherso, jetzt zu Dalmatien gehörig.

---

[1]) Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium edid. academia Zagrab. VII 195 et 200. [2]) Ibid. p. 201. [3]) *Theiner*, Monumenta Slavorum meridionalium I 387 f.

4. *Senia* (Seniensis., Siniens., Sceniens); Zengg, sl. Senj: Stadt an der kroatischen Küste, gegenüber der östlichen Südspitze von Veglia.

An Zengg sei ein Bisthum angereiht, von dessen Gebiet das Weichbild dieser Stadt fast berührt wurde; es ist die im Binnenlande gelegene Diöcese von

5. *Corbava*, Corbavia (Corbaviensis), sl. Krbava, eine Gegend in Kroatien, und zwar der südliche Theil der Lika, an Bosnien grenzend. Im Jahre 1185 heißt es: Corbaviensis episcopus habeat sedem suam in Corbava et habeat has parochias: Corbavam, medietatem Licae, Novigrad, Dresnic, Plas et Modrusam[1]). — Seit dem 15. Jahrhundert werden dioecesis und episcopus Modrusensis öfter genannt. *Modrusa* (auch Madropsa geschrieben), sl. Modruš: Stadt in Kroatien nö. von Zengg an der Straße nach Karlstadt. Eine eigene Diöcese von Modruš hat nie bestanden, sondern wegen der Türkengefahr wurde der Sitz im Jahr 1461 dorthin von Corbava verlegt und mag auch schon früher der Bischof dort residiert haben. Der Bischof von Zengg führt den Titel: . . dioec. Seniensis *et* Modrusiensis *seu* Corbaviensis. — Wohl aber bestand eine kurze Zeit die Diöcese

6. *Ottocensis*; Otočić, jetzt Otočac: Stadt in Kroatien sö. von Zengg: Im Jahre 1461 gegründet wurde sie unter Ferdinand I mit Zengg vereinigt. — Kehren wir zur Meeresküste zurück.

7. *Nona* (Nonensis), sl. Nin: Stadt n. von Zara; der Bischof wird auch episcopus croatinus genannt.

8. *Jadara*, Jadera (Jadrensis), it. Zara, sl. Zadar: jetzige Hauptstadt von Dalmatien und Sitz des Erzbischofs.

9. *Belgrad*, *Alba* (maritima, Albensis): ital. Zaravecchia, Städtchen südlich von Zara.

10. *Sibenicum*, it. Sebenico, sl. Šibenik: Stadt an der Mündung des Flusses Krka; 1298 zu einer Diöcese erhoben[2]).

11. *Scardona*, sl. Skradin, Städtchen an der Krka, n. von Sebenico.

12. *Tinum*, Tininium, Tenenum castrum (Tiniensis, Teynensis etc.), Knin: Stadt im Binnenland an der Krka, n. von Scardona; der Bischof auch episcopus croatinus genannt.

13. *Tragurium*, ital. Traù, sl. Trogir, an der Küste nö. von Spalato.

14. *Spalatum*, it. Spalato, sl. Split oder Spljet, trat an die Stelle des römischen Hauptortes Salona, daher auch öfters Salonitana genannt.

---

[1]) Kukuljević, Codex diplomaticus regni Croatiae . . II 131.
[2]) Theiner, Mon. Slav. I 381.

15. *Almissium*, wohl auch Olmissium, it. Almissa, Dalmissa, sl. Omiš: Stadt an der Küste sö. von Spalato an der Mündung des Flusses Cetina.

16. *Mucarum*, *Macarum*, jetzt Makarska: St. an der Küste sö. von Almissa.

17. *Pharus*, it. Lessina, sl. Hvar: Insel und Stadt sö. von Makarska.

18. *Corcyra* (bei den Alten Corcyra nigra — Corzyrensis Corzorens., Corzulens. etc.) it. Curzola, sl. Korčula: Insel und Stadt s. von Lessina.

19. *Dalma*, *Dulma* (Dalminensis, Delminensis, Dumnensis) jetzt eine Gegend, Duvno genannt, im südwestlichen Bosnien; vom Volke aber wird sie zur Hercegowina gerechnet und liegt auch im Bisthum von Mostar. — Woher diese Diöcese auch Rocensis[1]) genannt wird, kann ich nicht angeben.

20. *St. Stephani*, Stephaniensis: der Sitz des Bisthums war nahe bei Gabela, am linken Ufer der Narenta, etwas oberhalb von Fort Opus, wo eine Kirche St. Stephani ad montem sich befand. — *Naronensis* heißt sie in Erinnerung auf das alte Narona. Zu ihr sollte nach einem Uebereinkommen vom Jahre 1630 die Gegend am linken Ufer der Narenta gehören[2]).

21. *Stagnum*, ital. Stagno, sl. Stonj: Stadt am Halse der langgestreckten Halbinsel Sabioncello (sl. Pelješac).

22. *Ragusa*, sl. Dubrovnik; s. vom vorigen. Ragusa war eine Zeitlang ein Erzbisthum.

III. Kirchenprovinz von Dioclea oder Antibari. Dioclea (richtig Doclea) lag im jetzigen östlichen Montenegro nahe der Mündung der Zeta (alt Zenta) in die Morača nördlich von Podgorica (auch auf der Karte verzeichnet beim Dorf Zlatica). Da Doclea schon bei Porphyrogennetos ein ἐρημοκάστρον ist, so muss der Sitz in früher Zeit nach Antibari verlegt worden sein. — Eine genaue Beschreibung der Bisthümer in Albanien vom Jahre 1685 findet sich in Theiner, M. Slav. II 217 ff.; hier sollen, wie im vorhergehenden, in aller Kürze und Bestimmtheit die einzelnen Kirchensitze nach ihrer Lage verzeichnet werden, angefangen von den nördlichen.

1. *Zachulmia*, Zachulmia, Cholmia etc., latinisiert aus dem slavischen H'lm, Zah'lm (Humska) ist ungefähr die heutige Hercegovina mit Ausschluss des südlichen Theils oder der Tribunia. Der Name des Bisthums ist vom Lande genommen, wie Bosnensis, Serbiensis, da die römischen Städte verschwunden waren.

---

[1]) Dalma ovvero Roccensis, ch'è lo stesso (Mon. acad. Zagrab. 23, 420). [2]) Ibid. (23, 13, 397; cf. 385).

2. *Tribuna*, Tribunium: Trebinje in der südlichen Hercegovina. Das Bisthum heißt auch di *Mercana*, Marchana, und der Name kommt von Mercana (sl. Mrkanj), einer kleinen Insel westlich vom alten Epidaurum, dem jetzigen Ragusa vecchia (sl. Cavtat); die Insel erhielt der Bischof von Trebinje, 1456 vor den Türken fliehend, von der Republik Ragusa zum Geschenk[1]).

3. *Cattarum* (ältere Form Decaterum, Ecaterum), it. Cattaro, sl. Kotor: Stadt im äußersten Winkel der Bocche di Cattaro.

4. *Rhizinium*, Rhizonium, Resinum, auch *Rossonum*, ital. Risano, sl. Risan: Stadt im nördlichen Theil der Bocche di Cattaro.

5. *Civitas Nova*, Castellum (episcopus Castellanus) *Novi*, it. Castelnuovo, sl. Herceg Novi: Stadt in den Bocche di Cattaro. Die Stadt ist um 1380 gegründet und hieher wurde der Bischofssitz von Risano verlegt. Dass von dieser Stadt der Name des ungarischen Titularbischofs genommen wurde, bezeugen die Worte in einem Verzeichnis der ungarischen Bisthümer vom Jahre 1701: Novensis in Hercegovina[2]).

6. *Rossa* (Rossensis): jedenfalls das *Ῥῶσα* des Porphyrogennetos und Rosa in Culfo Cathari eines ragusanischen Schriftstückes vom Jahre 1383. Es ist das jetzige Porto Rose am Eingang zum Busen von Cattaro. In den (wahrscheinlich wohl fingierten aber alten) päpstlichen Bullen des Erzbisthums von Ragusa heißt es regelmäßig: civitatem catharinensem seu Rosae[3]). Die lateinische Stadt wurde 840 von den Saracenen zerstört und hat wahrscheinlich darnach keinen eigenen Bischof mehr gehabt.

7. *Butua*, Budua (Buduensis, Budennis, Buduanensis), sl. Budva: Stadt an der Küste s. von Cattaro.

8. *Antibarum*, it. Antivari, sl. Bar, türkisch Divar: Stadt nahe an der Küste, westlich vom See von Scutari.

9. *Ulcinium*, Olcinium, Dulcinium, it. Dulcigno, sl. Olgun (Ulčin), türkisch Ulkin: Stadt an der Küste s. von Antivari.

10. *Lissus*, Lessus (Lissiensis, Lessiens., Lixiens., Liziens., de Litio, Alessiens.) it. Alessio, sl. Lješ: Stadt etwas oberhalb der Mündung des Flusses Drin. Im Innern des Landes liegen westlich vom Drin oder am rechten Ufer:

---

[1]) Trebinje hat gegenwärtig außer dem von Sr. k. u. k. Apost. Majestät Franz Joseph I ernannten und kanonisch eingesetzten wirklichen Bischof Paschal Buconić von Mostar, der die Diöcese verwaltet (vgl. diese Zeitschr. 1891, S. 161—162), nach dem Staatshandbuche noch zwei königlich ungarische Titularbischöfe, von denen der eine, Joh. Holdházy, Domcapitular zu Raab, als Titularbischof von Tribunica, der andere, Franz Troll, Domcapitular von Fünfkirchen, als Titularbischof von Trebigne angeführt ist.
[2]) Theiner, Mon. Slav. II 237. [3]) Kukuljević, Codex diplom. II 2, 23.

11. *Suacia*, Suatium, Sfacia, sl. Svač, jetzt Saš: s. von Antivari, westlich vom Fluss Bojana an einem kleinen See (die Karte hat wohl fehlerhaft Sas).

12. *Scutarum*, alt Scodra (Scutariensis, Scodrensis): Scutari sl. Skadar, türk. Uškodra oder Iskenderje: Stadt am südlichen Ende des Sees von Scutari.

13. *Drivastum* (Drivascum), it. Drivasto, sl. Drivošt oder Drvište, türkisch Derkos: Stadt n. von Scutari am Flüsschen Kiri, jetzt ein halb oder ganz verlassenes Dorf.

14. *Palata*, Polata, *Polata major*, Pulata superior, sl. Pilot: die Gegend Pulati nördlich von Drivasto, westlich vom Drin; eine Erinnerung an die Stadt ist längst entschwunden.

15. *Palata minor*, Polata inferior: die Gegend am Nordufer des Sees anschließend an das Gebiet von Scutari. Ueber die civitas vgl. weiter unter 1.

16. *Modun, Medun* (römische Stadt Medone): Ort im östlichen Montenegro nö. von Podgorica, nicht weit vom alten Doclea. Als Diöcese 1685 genannt[2]), erscheint sie in älterer Zeit nicht, der Name mag entstanden sein, als der Bischofssitz nach Medun verlegt wurde, und wäre sonach die Diöcese Polata minor.

Oestlich vom Drinflusse haben wir die folgenden zu suchen; die genaue Bestimmung der Lage ist freilich bei den meisten schwierig.

17. *Daina*, it. Dagne, sl. Danj: Ort sö. von Scutari, beim Uebergang über den Fluss Drin auf dem Wege von Scutari nach Prizren, wo das jetzige Bade auf der Karte verzeichnet ist. Die dioecesis *Dainensis* wird im Jahre 1470 genannt[3]); es ist aber zweifellos die öfter erwähnte dioecesis *Sardensis*, wie man aus Theiner Mon. Slav. II 219 ersieht. *Sarda* (in slavischen Denkmälern Sardoniki; dioec. Sardensis, Sardanensis) lag nördlich von Daina in jenem Bug des Flusses; vielleicht ist der Name in der Ruine Šurda erhalten.

18. *Sappa* (Sabbate; dioec. Sappatiensis). Die Diöcese liegt zwischen Scutari und Alessio, im 17. Jahrhunderte waren noch Ruinen der Stadt am Berge S. Angelo zu sehen[3]). Nach einer gefälligen Mittheilung des hochw. Fr. Laurentius Mihanović O. M. können folgende nähere Bestimmungen der beiden Bischofssitze gegeben werden. Sappe, albanesisch Nenšiati, liegt in der Ebene Zadrima, am unteren Drin; in der Gegend sind außer Nenšiati folgende Dörfer: Kraini, Haimeli, Vigu und Naraci. — Sarda liegt am linken Ufer des Drin; jetzt liegen in der Gegend Šlaku und Masareku, zwei katholische Pfarren, zu denen das unbedeutende Dorf Sarda gehört.

---

[1]) Theiner, Mon. Slav. II 218. [2]) Theiner, Mon. Slav. I 493.
[3]) Ibid. II 218.

19. *Arbanum* (Arbanensis, de (in) Arbano), Arbania, Albania (Albanensis): wahrscheinlich eine Gegend, nicht eine Stadt. Albassan ist es keinesfalls, da es in der Metropolie von Scutari liegen müsste. Das Bisthum grenzte an das von Abessio und ans Meer[1]), umfasste demnach wenigstens den nördlichen Theil des heutigen Miriditenlandes; ältere Karten zeichnen auch eine Stadt Albano in der Nähe von Croja ein.

Zum Schluss seien noch einige zweifelhafte Namen oder Bisthümer genannt; und zwar zunächst für den südlichen Theil und dann für den nördlichen.

1. *Palachiensis* dioec. nebst Polatensis und anderen wird im Jahre 1067 aufgezählt[2]); es ist wohl gleich *Balazensis* vom Jahre 1351 und 1356 in der Metropolie von Antivari[3]). Die Balazensis ist nach dem Context ohne Zweifel dieselbe, welche im Jahre 1685 als Pulati inferior angeführt ist, und Balazo oder Balazum ꝛc. höchstwahrscheinlich das castro Ballesio, Balezo, Baleč im 15. Jahrhundert, jetzt ein Dorf nördlich vom Scutarisee am Flusse Banaš.

2. Civitas *Savae*, Theiner Mon. Slav. I 111, im Jahre 1291 ist wiederum dasselbe was Sappa.

3. Theiner, Monum. Slav. I 8 liest man: Scuarinensis episcopus, Aruastanensis, Sarcanensis; es ist wohl zu lesen Scutarensis, Sardanensis; Aruastum mag eine andere Form für Drivastum sein.

4. Theiner, Monum. Hungar. I 408 (J. 1303) heißt es: in Arbano, Polato, *Canavia* .. Cataro *Dulonio*, Suatio .. Canavia ist das slavische Konavlje, lateinisch Canale, der Küstenstrich sö. von Ragusa; Dulanio aber ist in Dulcinio zu berichtigen.

5. Theiner, Mon. Slav. I 387 f. werden aufgezählt: .. Tragur, *Ceniensis*, Scordon., Segniens .. Catharensis, *Bacensis*, Rossensis ..: man könnte vermuthen, dass statt Bacensis zu lesen sei Bracensis, von der Insel Bracia (jetzt Brazza, sl. Brač). Die Diöcese von Lessina hat den Titel: Pharensis, Brachiensis et Issensis: Brazza war freilich keine eigene Diöcese; aber auch Rossa nicht zu jener Zeit (s. o. III, 6.). Mit mehr Recht aber könnte man Balacensi einsetzen, die dann das Gebiet von Cattaro an bis zur Polatensis hätte (s. oben 1. und III, 16). *Ceniensis* kann ich nicht enträthseln; Cetinensis zu lesen geht nicht an, da Cetina wohl eine Gegend am oberen Lauf des Flusses Cetina in Dalmatien mit der Stadt Sinj hieß, aber dort nicht einmal ein Archidiaconat war. In der so vollständigen Aufzählung in jenem Schriftstücke wird nur die

[1]) Mon. acad. Zagrab. V 94; Theiner, Mon. Slav. I 524.
[2]) Mon. acad. Zagrab. VII 201. [3]) Theiner, Mon. Slav. I 226 236.



dioec. Albensis oder Belgradensis vermisst. Auch an Zenta, Zeta im heutigen Montenegro ist nicht zu denken, da Ceniensis unter den Diöcesen des nördlichen Theiles steht. — Bei Acritanensis könnte man etwa an Achrida, sl. Ohrida, das Justiana prima der Alten denken.

6. Theiner Mon. slav. I 105 J. 1208 wird von einer dioecesis *Morinensis* gesprochen, die einmal bestanden habe, dann aber vom Bischof von Traù usurpiert worden sei. Zupa morinensis (sl. morska župa, ‚Mariana', d. i. comitatus maritimus ‚Meergau') ist der Tract von Spalato gegen Traù; die Einwohner hatten wohl die Erinnerung, dass sie einmal weder zu Spalato noch zu Traù gehörten, sondern unter dem sogenannten episcopus chroatinus standen, dessen Sitz in Tenin (Knin) war.

7. Wichtiger ist die Frage über den Bischofssitz im heutigen Mostar in der Hercegovina. In der Constitutio Apostolica vom 5. Juli 1881, durch welche in Bosnien und der Hercegovina eine Hierarchie errichtet wird, heißt der alte Name Mandetrium, im Schematismus der Franciscanerprovinz vom Jahre 1867: Andricrium oder Andevium; in einem Büchlein des Fr. Lucas Vladmirović[1]) in zwei Schriftstücken, die sich auf denselben Gegenstand beziehen und gleichzeitig sein sollen, das eine Mal Mandetrium, das andere Mal Andevium. — Aber eine alte Diöcese von Mostar oder mit den angeführten Namen ist weder in Theiner oder Kukuljević zu finden, noch kommt sie in Monum. acad. Zagrab. t. 23 vor, in welchem Bande alle Quellen zur Geschichte von Bosnien und der Hercegovina bis zum Jahre 1752 zusammengestellt sind. Man kann wohl sagen, dass ein römischer Name für Mostar gesucht wurde und die kühnen Combinationen einiger Schriftsteller, die ganz im Sinne der Humanisten des 16. Jahrhunderts vorgiengen, haben diese Namen und die Diöcese von Mostar gefunden. Und das ist auch der Sinn der geschichtlichen Einleitung im Schematismus vom Jahre 1892. Andetrium wird von neueren Forschern nach Muć, nördlich von Spalato, ein Anderva aber in die Nähe von Klobuk in der östlichen Hercegovina verlegt.

Schlussbemerkung. Aus den unter II und III angegebenen bischöflichen Kirchen ersieht man nun die geographische Lage der meisten Diöcesen, von denen die in dieser Zeitschrift J. 1894 S. 754 aufgezählten ungarischen Titularbischöfe ihre Namen haben; nur, entgegen dem österreichisch-ungarischen Hof- und Staatshandbuche, muss Bidua[2]) in Budua, Ansaria[3]) in Ausara berichtigt werden. Weiterhin ist Aus-

[1]) Antiquissimae familiae . . Vladmirović de Narenta . . liber Lucii Norini Narentani, Venet. 1775 und später wieder aufgelegt, z. B. 1781. [2]) AaO. [3]) Einer der bekanntesten Titularbischöfe von An-

sara dasselbe wie Ossera[1]) und Dulcigno wie Olchinium[2]). Die anderen oben nicht angeführten Diöcesen sind folgende:

1. *Bácz*: Stadt im südlichen Ungarn im gleichnamigen Comitat, nicht weit von der Dravemündung gegen Südosten.

2. *Belgrad* und *Semendria*: Belgrad die bekannte Stadt an der Mündung der Save in die Donau; Semendria (sl. Smederovo) unterhalb Belgrad an der Donau.

3. *Pristina*: Stadt im türkischen nördlichen Macedonien, im Vilajet oder in der Provinz Prizren.

4. *Sardica*, sl. Sredec, Sofia, die jetzige Hauptstadt von Bulgarien.

5. *Scopia*, türkisch Üsküb, sl. Skoplje: Stadt im nördlichen Macedonien, südlich von Pristina.

6. *Serbia*, insbesondere genannt das sogenannte Altserbien oder Raša (Rascia), jetzt ungefähr Novibazar.

7. *Wowadra*? etwa die Gegend am Fluss Vadar in Macedonien[3]).

Der größte Theil dieser bischöflichen Kirchen liegt im Bereiche des ehemaligen Königreiches Kroatien, das an die Türkei und an Venedig verloren gieng. Außerdem dehnten die ungarischen Könige ihre nominelle Herrschaft noch weiter aus und legten sich manche Titel bei, so von Serbien und Bulgarien. Daß aber auch Pristina und Scopia dazugezogen wurden, hat seine Erklärung nur in dem Verlangen so mancher Geistlicher, besonders aus dem Ordensstande, sich einen Bischoftitel zu verschaffen. Als Beispiel diene, was von Fr. Dominico Andreassi erzählt wird, der im Jahre 1609 vom Kaiser Matthias zum Bischof von Scopia ernannt wurde[4]), dann aber 1629 als Bischof St. Stephani oder Naronensis auftritt[5]). Solche Leute scheinen auch neue

---

sara war um die Mitte unseres Jahrhunderts der Großpropst von Steinamanger, Josef von Warady.

[1]) Das genannte Hof- und Staatshandbuch trennt die Stühle und führt, z.B. im Jahrgange 1894, den Raaber Domcapitular Carl Rogáll als Titularbischof von Ossero oder Ozero auf, während es, wie vorher bemerkt wurde, Ansarien anderen zutheilt. [2]) Auch hier nimmt das Hof- und Staatshandbuch zwei getrennte Bisthümer an. Wer sollte nicht schon vom Großwardeiner Domherrn Joh. Delinger, dem bekannten Titularbischof von Dulcino, gehört haben? Und dennoch figuriert in der neuesten Ausgabe des Buches der Erlauer Großpropst Andreas Panthy als Titularbischof von Olchinium. [3]) Der gelehrte Custos des Graner Primatialarchivs, Propst Franz Ocsovszky, annotiert zwar: Episcopus Vovradensis sive vovadriensis, solo nomine notus, fuit suffraganeus Spalatensis Archiepiscopi in ditione venetorum. Einen Beleg dafür bringt er jedoch nicht bei. — Unter der Regierung des Patriarchen Ladislaus Pyrker, Erzbischofs von Erlau, spielte der Großpropst von Erlau und Titularbischof von Wowadra, Carl Rajner, bekanntlich eine bedeutende Rolle. [4]) Theiner, Mon. Slav. II 107. [5]) Mon. acad. Zagrab. 23, 385 und 391.

Diöcesen gefunden zu haben; so kommt Pristina nicht vor als Diöcese im zweiten Bulgarenreich[1]), sie wird auch unter den Diöcesen des serbischen Reiches nicht genannt noch auch in der detaillierten Beschreibung Theiner, Mon. Slav. II 220. Oder sie haben alte Titel wieder hervorgeholt, wie Zachulmia[2]), das nach 1150 nicht mehr genannt wird[3]).

Travnik. Alexander Hoffer S. J.

Ueber die Erzbischöfe der Metropolie von Durazzo, die im vorhergehenden Verzeichnisse der alten Bischofsstühle wiederholt Erwähnung gefunden, schwebt immer noch ein gewisses Dunkel, das die Gelehrten bis jetzt nicht aufzuhellen gewusst.

Gams läst zwar durchblicken, daß er auf eine Notiz von der Coexistenz zweier Prälaten gestoßen sei, die beide zugleich den Titel ‚Erzbischof von Durazzo' geführt; er weiß sich jedoch die Sache nicht zu erklären und, bescheiden wie er ist, beschränkt er sich darauf, seinen Zweifel über dieselbe Ausdruck zu geben. Nachdem er den im J. 1774 eingesetzten Erzbischof Thomas Mariagni angeführt[4]), fügt er in Cursivschrift hinzu: *Joannes Chrysost., O. S. Fr., † Romae 1795, graeci ritus?*

Ein gut erhaltenes ἀντιμήνσιον (altare portatile rit. gr.) im Schatze des Servitenklosters zu Innsbruck bezeugt in seiner liturgischen Inschrift, daß es vom Erzbischof von Durazzo Johannes Chrysostomus herstamme. Sie heißt wörtlich also:

Καθιερωθὲν παρ' ἐμοῦ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου Ἀρχιεπισκόπου Δυῤῥαχίου, ἐν ἔτει σωτηρίῳ. α. ψ. π. θ. μηνὶ Ἀπριλλίου κζ. Ἰνδικτιῶνος. ζ. ἐν Ῥώμῃ[5]).

Doch bekennt sowohl die alte Urkunde, welche mit dem Antimension aus Italien gekommen ist, als auch das Gutachten, welches neuere deutsche Universitätsprofessoren über dasselbe abgegeben, daß den betreffenden Gelehrten der Sinn der Worte verschlossen geblieben ist.

[1]) Jireček, Geschichte der Bulgaren, S. 202. [2]) Titularbischof von Zaculm ist gegenwärtig Ludwig Virter, Großpropst von Waitzen. [3]) Kürze halber wurden die Belegstellen in der Regel nicht angegeben; für deutsche Leser hätten die Citate aus slavischen Quellen auch geringen Nutzen. Aber ein kleines Werk, das aber an Fülle des Stoffes einem dicken Bande gleichkommt, ist in Erinnerung zu bringen, nämlich ‚Die Handelsstraßen und Bergwerke von Serbien und Bosnien während des Mittelalters' von Dr. Const. Jos. Jireček. Prag, 1879. (Aus den Abhandlungen der k. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, 6. Folge. 10. Band.) [4]) Series episcoporum, p. 408. [5]) D. h. ‚Consecriert durch mich, Johannes Chrysostomus, Erzbischof von Durazzo, im Jahre des Heiles 1789, am 27. April, 7. Indiction, zu Rom'.

Zur Lösung des von Gams erhobenen Zweifels, sowie zur richtigen Interpretation des griechischen Textes unseres Antimensions dürfte kurz Folgendes dienen.

Leo Allatius berichtet, daß sich unter den vielen griechischen Bischöfen, die zu seiner Zeit nach Rom gekommen sind, um sich mit der katholischen Kirche zu vereinigen, auch zwei Erzbischöfe von Durazzo, Jeremias und Chariton, befunden haben[1]). Sie gehörten zu denen, qui, wie Allatius sagt, cum Romana Ecclesia reconciliati, ut liceret illis quieta mente consistere, in Italia ipsa sedem fixerunt. Mehrere derselben sind mit Ausübung bischöflicher Functionen für die in Italien wohnenden Griechen betraut worden[2]). Und als sie mit Tod abgegangen waren, wurden ihnen Nachfolger, wie auf ihren orientalischen Titularsitzen, so auch in ihren italienischen Aemtern gegeben. Von diesen finden wir zwei zu Rom im griechischen Collegium in Verwendung stehen; theils um den Propagandisten griechischen Ritus die Weihen zu ertheilen, theils um die üblichen Pontificalien in der ewigen Stadt auszuüben. Der erste davon ist der hier in Frage kommende Johannes Chrysostomus (von 1770 — 1795), der andere Joseph Angeluni (1795 — 1816).

Johannes Chrysostomus, Grieche von Geburt, Franciscaner von Profession, war seit dem 13. Mai 1770 Erzbischof von Durazzo und, wie der griechische Titel heißt: Ἐπιτετραμμένος ἐπὶ τῶν ἐντολῶν τῶν Ἑλλήνων ἐν Ῥώμῃ, Deputatus pro ordinationibus Graecorum et Pontificalibus in Urbe Roma. Vom Jahre 1770 bis zum Jahre 1795 hat der officielle Cracas die ständige Angabe: Deputato dalla Santa Sede per far li Pontificali et le ordinazioni nella chiesa greca di s. Atanasio di Roma: Fr. Gio. Crisostomo, Min. Conventuale, nato in Sagurà nella Tessaglia, fatto arciv. di Durazzo in part. 13 Mag. 1770.

Der Name des Erzbischofs Johannes Chrysostomus kommt in den Archiven der griechisch-katholischen Bisthümer in Oesterreich-Ungarn oft vor, weil er während seiner 25jährigen Amtsthätigkeit in Rom vielen Alumnen des griechischen Collegs aus unserer Monarchie die hl. Weihen ertheilt hat. Daß zu seiner Competenz auch die Consecration der Antimensien oder Tragaltäre (καθιέρωσι ἀντιμηνσίων)

---

[1]) De Ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione, l. 3 c. 11 n. 7. [2]) Der wiederholte Versuch, sie zum Dienste der griechischen Christen in den Ländern der St. Stephanskrone anzustellen, scheiterte an dem entschiedenen Widerstand des Cardinals Kollonich, welcher dieselben, weil der Landessprache unkundig, für unbrauchbar erklärte, selbst für den Fall, daß sie Wunder wirken könnten: perchè quei popoli vogliono havere la lingua. Vgl. meine Symbolae, t. 2, pp. 713.

gehörte, erhellt aus dem, was ich an anderer Stelle über diesen Gegenstand geschrieben[1]).

Jedenfalls ist das nun bereits über 100 Jahre alte, und dennoch sehr gut erhaltene Antimension zu Innsbruck eines der interessantesten Stücke in der reichhaltigen Schatzkammer des hiesigen Servitenklosters.

Mit gleichem Rechte wie Johannes Chrysostomus hätte auch sein Nachfolger, Erzbischof Joseph Angeluni, von Gams angeführt werden können. Im Cracas steht auch er zwanzig volle Jahre hindurch (1795—1816) unter der gewöhnlichen Rubrik verzeichnet: Deputato dalla Santa Sede per far li Pontificali et le ordinazioni nella Chiesa greca di S. Atanasio in Roma: Guiseppe Angeluni, monaco Basiliano della congregazione di S. Giovanni in Soario, nato 20 Luglio 1738, fatto arciv. di Durazzo 31 Luglio 1795.

Näheres über ihn bietet sein Nekrolog bei *Moroni:* Dizionario, t. 32, p. 143.

Innsbruck. Nicolaus Nilles S. J.

Der um die Liturgik sehr verdiente Redemptoristenpater Georg Schober hat im verflossenen Jahre ein neues rubricistisches Werk veröffentlicht: **Caeremoniae missarum solemnium et pontificalium, aliaeque functiones ecclesiasticae,** Regensburg, Pustet. 8°. XII u. 424 S. — Das Buch wurde von mehreren Bischöfen empfohlen und von dem Cardinalpräfecten der Ritencongregation in ganz vorzüglicher Weise ausgezeichnet: . . non approbatum modo, sed et magnopere commendatum volo tuum Opus, schreibt Cardinal Aloisi-Masella an den Verfasser. Nach solcher Anerkennung bedarf es einer Empfehlung von unserer Seite nicht mehr. Wir begnügen uns daher, den Inhalt des Werkes kurz anzugeben.

P. Schober untersucht zunächst die Frage, ob die Rubriken des Missale, welche sich auf den Diakon und Subdiakon beziehen, blos directiv oder aber (unter einer Sünde) verpflichtend seien, und spricht sich mit Entschiedenheit für das letztere aus. Dann stellt er sehr genau und in übersichtlicher Weise den ganzen Ritus des Hochamtes (*missa solemnis*) dar, und zwar unter allen liturgisch möglichen Voraussetzungen (ss. sacramento non exposito; s. exposito; sine et cum presbytero assistente; missa solemn. pro defunctis. — Articulus 1 3 4 6). Auch das Amt (*missa cantata*) erfährt eine eingehende Behandlung (artic. 5). Der 2. Artikel enthält die Spendung der hl. Communion während des Hochamtes und der 7. Artikel den Ritus der Segnung und Austheilung des Weihwassers. Es folgt

[1]) Symbolae, t. 2. p. 861.

ein längerer Abschnitt über die Aussetzung (bzw. Einsetzung) des Allerheiligsten, über die private sowohl als über die öffentliche (artic. 8). Dann kommt das Pontificalamt (*missa solemnis pontificalis*) an die Reihe und das Hochamt, welches unter Assistenz des Bischofes gefeiert wird (artic. 9—14). Den Schluss bildet der Ritus der feierlichen Vesper (artic. 15). Außer den Functionen des Celebranten erörtert P. Schober immer auch die liturgischen Handlungen der höheren und niederen Assistenz. In einem Anhange stellt der Verfasser aus praktischen Rücksichten die Ceremonien des Hochamtes, insoweit sie von Celebranten, Diacon und Subdiacon und Ceremoniar vollzogen werden, noch einmal dar und zwar neben einander in der Weise, wie es vor ihm J. B. Falise gethan hat. Ein reichhaltiger Realindex erleichtert den Gebrauch des Werkes. — Der Verfasser versichert (S. VIII), er habe nicht geringen Fleiß auf diese Darstellung des kirchlichen Ritus verwendet, insbesondere dann, wenn die liturgischen Autoren nicht übereinstimmen; und man glaubt ihm gerne, wenn man auch nur flüchtig in den literarischen Apparat Einsicht nimmt, den man beinahe auf jeder Seite in den Anmerkungen finden kann. Besondere Anerkennung verdient wohl das Bestreben des Verfassers, die liturgischen Functionen nach Möglichkeit zu vereinfachen: alle wenn auch von verschiedenen Rubricisten geforderten Kniebeugungen, Inclinationen usw. werden unbarmherzig gestrichen, wenn sie sich dem Autor nicht als im Wort oder Geist der kirchlichen Vorschrift gelegen erweisen.

Innsbruck. Michael Gatterer S. J.

Commentare zur Encyclica Providentissimus Deus. 1. Die in der Encyclica über das Bibelstudium gegebenen Anweisungen und Belehrungen beschäftigen in hohem Grade insbesondere die gelehrten Kreise des katholischen Frankreich, in denen, wie bekannt, vor der Veröffentlichung des päpstlichen Rundschreibens die biblischen Fragen lebhaft erörtert wurden. Alle Zeitschriften brachten den Wortlaut desselben, meistens mit französischer Uebersetzung. Vor kurzem gieng uns ein Handbüchlein, in gewissem Sinne ein Commentar zur Encyclica von einem Theologen zu, dessen Name in der biblischen Controverse öfters genannt wurde: Traité de la Sainte Écriture d' après SS. Leon XIII par M. le *Chanoine Jules Didiot,* Doyen de la Faculté de Theologie de Lille. Paris, J. Lefort, 1894. 256 S. Der Verf. behandelt an der Hand der Encyclica, welche im Original und französischer Uebersetzung mitgetheilt wird, die vom dogmatischen und apologetischen Standpunkt wichtigen biblischen Probleme, welche durch die Lehräußerung des Papstes eine Förderung oder nähere Erläuterung erfahren haben. Canonicus Didiot hatte im Jahre 1891 in seinem Buche La logique

surnaturelle subjective S. 103 die These von der absoluten Irrthumslosigkeit der Schrift abgelehnt und gegen dieselbe einen Beweis vorgebracht, der in dieser Zeitschr. 1894 S. 645 f. erwähnt und gewürdigt wurde. Es ist selbstverständlich, daß Didiot nunmehr mit Entschiedenheit für die von Leo XIII nachdrücklich eingeschärfte kirchliche Lehre eintritt.

Auffallend erscheint indes der Standpunkt, den er in seinem Büchlein gegenüber der Frage einnimmt, ob alles in der hl. Schrift Ausgesagte Gegenstand der *fides divina* sei. Bezüglich der biblischen Angaben über naturwissenschaftliche und historische Fragen glaubt er das verneinen zu dürfen. Er führt als letzten Grund hierfür an, daß solche Aussprüche der Schrift nicht zum göttlichen Lehrgehalte gehören. ‚Gewiss sind diese Dinge in der Bibel durch die göttliche Inspiration: aber die Bibel, welche im allgemeinen eine Offenbarung Gottes ist, umfasst auch, wie wir gesehen, secundäre und accidentelle Theile, welche nicht eine göttliche Lehräußerung ausmachen, im strengen Sinne der Formel. Inspiration hat also eine ausgedehntere Bedeutung als Offenbarung und Lehräußerung; und wenn Gott und die Kirche von uns einen Act göttlichen Glaubens verlangen für alles, was Offenbarung und Lehre der Bibel ist, so verlangen sie es nicht für alles, was Inspiration ist — unter Beachtung des Umstandes, daß wir einer Stelle physischen oder historischen Inhaltes, wo Gott nicht lehren wollte, kaum entsprechen könnten mit den Worten: ‚Mein Gott, ich glaube es, weil du es gelehrt, bezeugt, behauptet hast‘ (S. 240 f.). Wir gehen hier auf eine objective Würdigung der in den angeführten Worten enthaltenen Auffassung, die auf leicht erkennbare Begriffsverwechslungen sich stützt, nicht näher ein. Wir können aber nicht umhin, Einsprache zu erheben gegen den Versuch Didiots, diese Lehre den Worten der päpstlichen Encyclica unterzulegen. Leo XIII hat sich über die von dem Verf. aufgeworfene specielle Frage nicht geäußert; jedenfalls würde aber eine diesbezügliche Aeußerung des Papstes gewiss nicht in dem Sinne des französischen Theologen gelautet haben, vielmehr im engen Anschluss an die Entscheidung Benedicts XII gestanden sein, von der Card. Franzelin sagt: ubi (errore 114) supponitur ut doctrina catholica explorata subesse *veritatem credendam* in Scriptura consignatis sententiis etiam iis, quae non *propter se* sed *per accidens* revelata dici solent (Tract. de Script. S. 352 Anmkg.).

Nur durch ein dreifaches Missverständnis gelingt es dem Verf., die an verschiedenen Stellen seines Commentars vorgetragene Lehre mit den Worten der Encyclica zu decken. Die Grundlage seiner Auffassung, nämlich jene profanwissenschaftlichen Dinge würden in der hl. Schrift nicht von Gott gelehrt (eine, nebenbei bemerkt, sehr zweideutige Formel), findet er (S. 164) in den von der Encyclica adoptierten

Worten Augustins ausgesprochen: Spiritum Dei .. noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli saluti profutura. Hier will offenbar Leo XIII im Anschluss an Augustin die bekannte Wahrheit einschärfen, daß Gott in der Schrift über die innerste Natur der physischen Erscheinungen keine Belehrung geben wollte. Wie folgt aber daraus, daß Gott an den Stellen, welche über physische Phänomene handeln, überhaupt keine Lehre ausspricht, oder um mit den Worten Didiots zu reden, überhaupt nichts ‚bezeugt und behauptet?‘ An einer andern Stelle bringt der Papst in Erinnerung, daß es keineswegs Pflicht des Erklärers sei, alle Ansichten der hl. Väter aufrecht zu halten, welche sie bei Auslegung von Schriftstellen profanen Inhaltes gemäß den Auffassungen ihrer Zeit vorgebracht haben. Zur Bestätigung dient das Wort des hl. Thomas: in his quae de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari sicut et nobis (in Sent. 2 dist. 2 q. 1 a. 3). Welch ein logischer Sprung gehört nun dazu, um hieraus mit dem Verf. den Schluss zu ziehen: ‚die Dinge, welche an diesen Stellen gesagt sind‘, sind nicht de necessitate fidei? (S. 240) Hätte er den Zusammenhang der Stelle bei Thomas näher geprüft, so würde ihm sofort klar geworden sein, daß es sich dort nicht um Aussagen der Bibel (choses dites dans la Bible) handelt, sondern um Meinungen, welche auf Grund der Schriftlehre von den Vätern vorgetragen und nach verschiedenen Richtungen erörtert werden; ganz entsprechend dem Sinne, den der Papst an der angeführten Stelle seines Rundschreibens zum Ausdruck bringen will. — Weniger klar zutage tritt die Missdeutung, welche D. einer dritten Formel der Encyclica angedeihen läfst. Manche Auslegungen, lehrt der Papst, seien einstens vorgetragen worden über Stellen, die nicht eigentlich zur Glaubens- und Sittenregel gehören (non proprie ad fidei morumque pertinentibus regulam), in welchen später eine schärfere Untersuchung zu besserer Erkenntnis gelangt ist. Der Verf. erläutert dies folgendermaßen: ‚Warum gehören die Stellen nicht eigentlich zur Glaubens- und Sittenregel? Offenbar, weil Gott uns durch dieselben weder zu glaubende Wahrheiten noch zu befolgende Gesetze hat auferlegen wollen. Warum indes gehören sie uneigentlich zur Glaubensregel? Weil sie mit anderen Texten vermischt sind, die eigentlich den Glauben und die Sitten regeln und bestimmen und weil sie mit diesen homogene und durchaus inspirierte Bücher bilden‘ (S. 243). Wie kann man doch die Worte der Encyclica so missverstehen, da dieselben unzweideutig an eine Formel anklingen, die jedem Theologen geläufig ist? Unter den Stellen, welche nicht eigentlich zur Glaubensregel gehören, versteht der Papst unzweifelhaft solche, die nicht ihrer selbst wegen (propter se), nicht um des Heiles der Menschen und der zum Heile führenden Regel willen geoffenbart oder eingegeben sind. Allerdings

enthalten die Stellen Wahrheiten, welche nicht von allen fide explicita und noch weniger fide catholica geglaubt werden müssen. Daß die betreffenden Aussagen der Schrift aber nicht Gegenstand der fides divina seien und unter den erforderlichen Vorbedingungen gegebenen Falles nicht geglaubt werden müssten, wird in den Worten der Encyclica in keiner Weise angedeutet. Eine so verfehlte Auslegung der päpstlichen Lehren, die zu den absonderlichsten schiefen und unrichtigen Aufstellungen im einzelnen führt, ist uns nur erklärlich aus dem Bestreben, einer vorgefassten Lieblingsmeinung einigen Bestand zu sichern. Nach diesen Proben der Interpretationskunst Didiots begreift es sich ferner, daß die Auffassung der vom Tridentinum ausgesprochenen Authenticität der Vulgata, welche er bei Besprechung der in der Encyclica empfohlenen Verwendung der Vulgata im exegetischen Unterricht andeutet (S. 190), wenig geeignet ist, unser Vertrauen zu erwecken. Wir bedauern umsomehr mit obigen Vorbehalten der Arbeit Ds gegenübertreten zu müssen, als sie den löblichen Zweck verfolgt, die durch die Encyclica gebotenen Belehrungen und Anregungen über das Schriftstudium dem gebildeten französischen Publicum zu übermitteln, und denselben in den meisten übrigen Punkten auch durch anerkennenswerte Klarheit und überzeugende Wärme erreicht.

2. Salvatore M. Brandi S. J. hat seine in der Civiltà Cattolica veröffentlichten Aufsätze über die Encyclica Prov. Deus in ‚neu durchgearbeiteter Fassung' mit bemerkenswerten Zusätzen zu einem biblischen Manuale vereinigt, das er allen katholischen Freunden des Bibelstudiums widmet, für welche von nun an die genannte Encyclica als Compass dienen müsse. In den beigefügten Anhängen werden nebst dem Wortlaut der Encyclica die erhebenden Zustimmungs- und Ergebenheitsadressen mitgetheilt, welche dem hl. Vater von Seiten des englischen, schottischen und schweizerischen Episkopates, der Erzbischöfe von Tours und Paris, des Rectors Mgr. D'Hulst, der theologischen Facultäten von Paris, Angers, Washington und Ottawa zugegangen sind. Aus der vorausgegangenen Bewegung in der ‚biblischen Frage', die gerade die französischen Theologen mächtig ergriffen hatte, erklärt es sich, daß sowohl der Brief Msgr. D'Hulsts als die Adresse der Pariser Facultät eine ausdrückliche Unterwerfung unter die vom Papste näher bestimmte Ausdehnung der Inspiration und die damit gewährleistete Irrthumslosigkeit der Schrift enthält. Ergreifend sind in der Adresse des englischen Episkopates die historischen Hinweise auf die Bemühungen der Päpste Zacharias, Clemens' V und Johannes' XXII zur allseitigen Förderung des Bibelstudiums, welche in der englischen Kirche immer die bereitwilligste Aufnahme gefunden haben. Insbesondere habe die katholische Universität von Oxford auf Anregung der letztgenannten Päpste ihre segensreichen Einrichtungen zur Ausbildung des

Studiums der orientalischen Sprachen empfangen. ‚Und als später im Jahre 1427 dieselbe Universität, die so dem hl. Stuhl in vorzüglicher Weise verbunden war, mit Weisheit für die Gründlichkeit der theologischen Studien Vorsorge traf, indem sie anordnete, daß kein Studierender Theologie docieren könne, bevor er nicht ein Triennium über Schriftauslegung absolviert und öffentlich wenigstens ein biblisches Buch erklärt habe, so folgte hierin dieser unser Hauptsitz der Wissenschaft nur den leuchtenden Spuren der Statuten, welche von Deinen (des Papstes) Vorgängern für die Universität von Paris gebilligt worden waren‘ (S. 203).

Brandi beschränkt sich auf die Erörterung bezw. Vertheidigung der in der Encyclica enthaltenen Lehre von dem Wesen und der Ausdehnung der Inspiration. Aus den Worten des päpstlichen Schreibens glaubt er abnehmen zu sollen, daß es, ‚wenn nicht der einzige, so doch gewiss der hauptsächlichste Zweck desselben ist, gegenüber den Gegnern und namentlich gegenüber der „neuen Schule“ die göttliche Autorität und unfehlbare Wahrheit der hl. Bücher sicher zu stellen‘. Eine billige Beurtheilung der Arbeit Bs muß den Verhältnissen Rechnung tragen, unter denen die Artikel in der Civiltà geschrieben worden sind. Die französischen Apologeten der sog. freieren Schule haben die biblischen Fragen vor dem weitern Kreise des gebildeten Publicums verhandelt, zwei anonyme Schriftsteller versuchten es, in weitverbreiteten Zeitschriften (Rassegna Nazionale und Contemporary Review) die italienische und englische Lesewelt entweder über die Bedeutung der Encyclica irre zu leiten, oder offen gegen die in derselben vorgetragene Lehre von der Unfehlbarkeit der Schrift einzunehmen. Da that eine rasche, der Fassungskraft weiterer Kreise angepasste Widerlegung noth. B. führt dieselbe mit Wärme und Begeisterung. Es kann nicht auffallen, wenn der Theologe manche Ausführungen bestimmter gefasst, manche Unterscheidungen sorgfältiger hervorgehoben sehen möchte. Wir haben darauf in dieser Zeitschr. (1894 S. 663 und öfter) hingewiesen und brauchen es nicht zu wiederholen. Es sei nur gestattet, bei dieser Gelegenheit einer unbegründeten Meinung vorzubeugen, die etwa aus der Art und Weise, wie wir die von Franzelin gegen den Artikel Rohlings in Natur und Offenbarung (nicht Katholik) 1872 gerichtete Συμβολή eingeführt haben, entstehen könnte. Es lag uns selbstverständlich gänzlich ferne, dadurch die Vermuthung zu wecken, als ob Rohling die damals vorgebrachten Anschauungen bis jetzt festgehalten habe. Wir verzeichnen mit Dank die uns von dem geschätzten Gelehrten zugegangene Verweisung auf seine in der genannten Zeitschrift abgegebene Erklärung, die übrigens Franzelin selbst schon berührt, wodurch er die frühere Ansicht unter Hinweis auf Clemens' VI Bulle ad Armenos als unhaltbar bezeichnete und aufgab.

In der Bekämpfung der von dem Anonymus der *Contemporary Review* gegen die Lehre von der absoluten Irrthumslosigkeit der Schrift vorgebrachten Einwürfe zeigt Brandi eine bewundernswerte Schlagfertigkeit und Gewandtheit durch die Behandlung von Fragen, in die er sich sichtlich erst aus Anlass der Controverse tiefer eingelassen hat. An logischer Schärfe ist er seinem Gegner unstreitig weit überlegen, und mit schonungsloser Geradheit deckt er die oft bekundete Unwissenheit des Anonymus auf. Was indes die positive Lösung der einzelnen im Streite berührten Schwierigkeiten gegen gewisse Angaben der Schrift angeht, so wird der Exeget eine genauere Berücksichtigung der neueren Arbeiten auf diesem Gebiete wünschen und wie leicht begreiflich nicht mit allen Lösungsversuchen des Verf. übereinstimmen. Einen solchen Mangel eingehender Berücksichtigung des Standes der exegetischen Fragen bemerken wir zB. bei den Ausführungen des Verf. über die Num. 3, 43 angegebene auffallend geringe Zahl der Erstgeborenen im israelitischen Heere, bei der Lösung des scheinbaren Widerspruches zwischen 1 Kön. 17, 55 und 16, 19 bezüglich der Bekanntschaft Sauls mit David, bei der Vereinbarung der Aussprüche des Propheten Jeremias (7, 22) mit der im Pentateuch bezeugten Anordnung des Opferdienstes.

Dem Anonymus der Contemporary Review ist unsere kurze Notiz (d. Ztschr. 1894, 686) über den von ihm heraufbeschworenen Streit nicht entgangen. Es hat ihm missfallen, daß wir seine Niederlage als eine vollständige bezeichnet haben. Wir haben dies namentlich im Hinblick auf die ruhige wissenschaftliche Behandlung der aufgeworfenen Fragen in der Juni- und Juli-Nummer des Month gesagt, und mit nichts angedeutet, daß die ‚Seitenhiebe', welche auf den Anonymus von anderer Seite geführt worden sind, so sehr sie in der Vertheidigung einer gerechten und wichtigen Sache begreiflich sind, unser besonderes Gefallen gefunden haben. Auch nach Prüfung der im Septemberheft der Contemporary Review 1894 enthaltenen Erwiderung des Anonymus: Theological Book-keeping by double entry ist unsere Ueberzeugung nicht erschüttert worden. In allen Streitpunkten, die er wieder zu berühren für gut befunden hat, verräth er nur, daß er den einzig richtigen logischen Standpunkt nicht erfasst hat, wonach naturgemäß ihm die Beweispflicht obliegt, wenn er irgend eine alte historische Quelle, sei sie auch menschlichen Ursprungs, der Unwahrheit bezichtigen will. Daß der Beweis in keinem Falle erbracht worden ist, haben seine Gegner Brandi und Lucas siegreich gezeigt. Die positiven Erklärungen der Probleme und Schwierigkeiten, welche solche ins hohe Alterthum reichende Berichte, wie sie die Bibel enthält, anregen, werden nicht immer vollkommen genügend sein und in verschiedenen Richtungen gesucht werden. Aber es bekundet Mangel an gesunder Logik,

die historische Quelle selbst zu verdächtigen, weil sie Schwierigkeiten erweckt, die gewöhnlich in unserer unvollkommenen Kenntnis der geschichtlichen Einzelheiten ihren Grund haben.

J. B. Nisius S. J.

Textverbesserung zu Ps. 121 V. 3. Dieser Vers bietet zwei Schwierigkeiten: einmal das unvermittelte Eintreten der zweiten Person, sodann den Gebrauch der Negation אל, die hier mit Aussageformen verbunden erscheint, die gleich im folgenden Verse mit לא negiert eingeführt werden. Wenn der Text in Ordnung wäre, müsste unser Vers mit dem folgenden verbunden der locus classicus sein, auf den die Grammatiker ihre Unterscheidung von אל und לא aufbauen. Entgegen dieser Erwartung ist Aben Esra zum Schlusse gekommen, daß אל יתן hier ganz gleich לא יתן sei, was Grätz mit Recht ablehnt. אל יָנוּם, wo statt des zu erwartenden Jussivs der Indicativ eintritt, ist eine neue Schwierigkeit. Gesenius-Kautzsch § 107, 4a Anm. registrieren den Fall und motivieren ihn mit ‚zum Ausdruck der Ueberzeugung, daß etwas nicht geschehen könne'. Ebenso Bäthgen (Die Psalmen S. 384): אל kann nach der vorhergehenden bestimmten Aussage nicht wohl optativisch gemeint sein (Hier. non det), sondern gibt dem Satz nur eine subjective Färbung'. Darnach übersetzt Bäthgen die zweite Strophe des Psalms:

Er kann deinen Fuß nicht wanken lassen,
Dein Hüter kann nicht schlafen!
Nein, nicht schläft noch schlummert
Der Hüter Israels.

Stilistisch erscheint diese Strophe breit, schwülstig und matt, namentlich nach der vorausgehenden ersten:

Ich hebe meine Augen zu den Bergen:
Von wannen wird meine Hilfe kommen?
Meine Hülfe kommt von Jahve,
Dem Schöpfer Himmels und der Erde.

Ewald setzt אל gleich dem fragenden μή — allerdings mit Unrecht — aber es läßt sich nicht leugnen, daß die auf seine Annahme gegründete Uebersetzung bei Reuß (Das Alte Test. V 259) stilistisch besser in den Zusammenhang paßte:

Wird er deinen Fuß wanken lassen?
Wird dein Hüter schlummern?
Siehe er schläft und schlummert nicht
Der Hüter Israels.

Eine kleine Emendation der Vocalisation wird uns die Vortheile der Ewald'schen Uebersetzung sichern und zugleich die allseitige Harmonie

unseres Textes mit Grammatik und Lexikon zu Wege bringen. Statt אַל ist אֵל zu lesen und zu übersetzen:

> ‚Ein Gott, der wanken läßt deinen Fuß,
> Ein Gott, der schläft, ist dein Hüter?‘
> Nein, nicht schläft und nicht schlummert
> Der Hüter Israels.

Damit ist auch sofort das Eintreten der zweiten Person erklärt; V. 3 ist ein Einwand, den das schwächere Selbst der gläubig vertrauenden Seele macht, die in der ersten Strophe auf die Frage

> Von wannen kommt meine Hilfe?

so fest und bestimmt geantwortet:

> Meine Hilfe kommt von Jahve,
> Dem Schöpfer Himmels und der Erde. —

Hatte nicht Jahve das Exil von seinem Volke nicht abgewendet? der Noth desselben unthätig, gleichgiltig, ‚schlafend‘ zugesehen? Dem Anscheine nach allerdings; darin daß trotz dieses Scheines gleichwohl der Dichter den in der ersten Strophe ausgesprochenen Gedanken festhält, liegt eine schöne Fortsetzung und Steigerung der lyrischen Stimmung. Die Vorstellung, daß Gott ‚schlafe‘, wo er nicht sofort für sein Volk eintritt — ist in alter Zeit nicht anstößig gewesen. Ps. 44 24 ‚Wache auf! warum schläfst du Herr? Erwache! Verwirf nicht auf ewig‘.[1]) Daß später אֵל in dieser Verbindung anstößig war und durch אַל der Grammatik zum Trotze ersetzt wurde, dazu hat wesentlich ganz derselbe engherzige Geist beigetragen, in dem Johannes Hyrkanus (135—107 v. Chr.) den Weckruf der מעוררים aus der Tempelliturgie beseitigte (Grätz, Gesch. der Juden, III³ S. 120).

Ditton Hall. J. K. Zenner S. J.

Der durch P. Angelus Zvjezdović O. S. Fr. erwirkte Ahd-Nameh für Bosnien 1464. Der Großherr Mohammed II, der Eroberer von Constantinopel, hatte sich unter den bei den Türken üblichen Grausamkeiten im Jahre 1463 Bosnien unterworfen. Das christliche Volk floh nach allen Seiten hin vor dem unerträglichen türkischen Joche, welches seine Religion, seine Kirchen und Heiligthümer zu vernichten drohte. Furcht und Flucht vor der wilden Soldateska waren allgemein; denn nichts anderes als Sklaverei, Mißhandlung und Tod erwarteten den Gjaur, den Christen. Da wagte es ein armer Franciscaner, Fra Angjeo (P. Angelus) Zvjezdović, vor dem allgewaltigen Sultan Mohammed II zu erscheinen, um ihn zu mahnen, daß das Land entvölkert werde, wenn den Christen keine Duldung gewährt würde. Es gehörte

---

[1]) Ps. 44 wird mit Recht von Lagarde auf das Jahr 701 v. Chr. bezogen.

wohl der Muth eines Helden und der Geist eines christlichen Heiligen dazu, einen so gefährlichen Schritt zu thun. P. Angelus wurde so wahrhaft der Engel des Landes Bosnien. Denn Mohammed II ertheilte den Franciscanern eine Duldungs-Urkunde, Ahd-Nameh ('ahdnâmeh eig. Vertrags-, Sicherheitsbrief). Dieser Ferman erlaubte den Christen die freie Ausübung ihrer Religion in Bosnien und rettete die katholische Kirche hier vor der gänzlichen Vernichtung. Der wichtige Act vollzog sich auf dem Felde beim Dorfe Milodraž im Bezirke Foinica den 28. Mai 1464. Wir lassen hier diese interessante Urkunde folgen. Sie wurde vom apostolischen Vicar Bosniens, Bischof Angelus Kraljevich O. S. Fr., welcher ein genauer Kenner der türkischen und arabischen Sprachen war, aus dem Türkischen ins Lateinische übersetzt und von P. Donatus Fabianich, Franciscaner in Dalmatien, nebst anderen Firmani inediti dei Sultani di Costantinopoli ai conventi Franciscani e alle autorità civili di Bosna e di Erzegovina, erläutert und publiciert (Firenze, 1884). Dieser berühmte Ahd-Nameh lautet also:

A me Sultan Mehmed Chan omnibus nobilibus (in Bosnien wurde gegen die sonstige Gepflogenheit der Adel von den Türken anerkannt bis in die neueste Zeit) et ignobilibus quibus expedit universis notum sit. Cum exhibitoribus Religiosis Bosnensibus peculiari et altissima gratia affectus sim, mando ne quispiam sive iis sive Ecclesiis eorum quodpiam impedimentum aut fastidium causet, ita ut ii in statibus et ditionibus meis absque omni metu et timore commorari possint; qui profugerunt et revertuntur sint securi et immunes, possint in provinciis meis et Ecclesiis eorum degere et nemo ex magnatibus meis, Veziriis vel fidelibus (d. i. von den Moslims) ac subditis vel ab ipsa Majestate mea sese ingerat, eos infestet aut quacunque molestia afficiat. Et ii pro se, personis suis, domiciliis, Ecclesiis et si quos homines ex peregrinis ditionibus adduxerint, absoluta fruantur libertate. Cum itaque pro eximia gratia et protectione altissima, qua in sacerdotes dictos feror, Mandatum hoc extrado (= trado; die Uebersetzung ist wörtlich; daher ist dieser Barbarismus gebraucht), una gravissimo juramento adstringo per Creatorem coeli et terrae, per septem sanctos Codices, per magnum Prophetam nostrum (Mohammed), per centum viginti quatuor millia prophetas (= prophetarum; 124.000 Propheten! d. i. Heilige des Islam), per s. gladium quo precingor, ne dictos sacerdotes quispiam infestando affligat aut iis adversetur, quousque illi mihi et Mandatis meis fideles extiterint. Anno 868[1]) Hegira.

Das Original dieses denkwürdigen Ahd-Nameh wird noch jetzt im Kloster zu Foinica aufbewahrt. Dieser Ferman bildete die Grundlage

[1]) Das J. 868 der Hidschra läuft v. 15. Sept. 1463 — 2. Sept. 1464 n. Chr

einer gewissen berechtigten Existenz der Katholiken unter islamitischer Herrschaft und ermöglichte eine, wenn auch viel verfolgte, katholische Seelsorge durch den Franciscanerorden mehr denn vier Jahrhunderte lang in Bosnien. Der unerschrockene Fra Angjeo Zviezdović war nach der Darstellung des Fra Mijo Vinceslav Batinić in dem Werke: Djelovanje Franjevaca u Bosni i Hercegovini (‚Thätigkeit der Franciscaner in Bosnien &c.‘ 3 Bde. Agram 1881—1887) Vicar-Provincial der bosnischen Vicarie vom Jahre 1458—1461; demnach war P. Angelus, als er diesen entscheidenden Schritt wagte, im Jahre 1464 wieder nur ein einfacher Mönch. Seine That und sein Erfolg sind daher um so bewunderungswürdiger. Im Jahre 1498, dem letzten seines Lebens, stand er nach Batinić abermals der Vicaria Bosnae vor. Dan. Farlati schreibt von ihm: Fr. Angelus a Verbosa Franciscanus, vir eximiae sanctitatis, plenus apostolici spiritus et de re christiana Bosnensi in primis optime meritus, migravit ad superos an. 1498 Foinizae in coenobio S. Spiritus ibique sepultus est (in der dortigen Kirche) ac titulum Beati apud suos obtinuit. Ehre einem solchen Manne bei der Nachwelt!

Sarajevo. Joh. E. Danner S. J.

Bibliotheca belgica. Bibliographie générale des Pays-Bas, Gand, Camille Vyt, 1880 ff. Unter diesem Titel veröffentlicht Ferd. Van der Haeghen, Oberbibliothekar an der Universität in Gent, bekannt als eine der ersten Autoritäten in der Bücherkunde, im Verein mit andern Bibliographen, ein Werk, das den Niederlanden alle Ehre macht und auch über dessen Grenzen bei der ganzen Gelehrtenwelt vollen Beifall und Berücksichtigung verdient. Die bibliotheca belgica verspricht

1. die Beschreibung aller Bücher, die im 15. und 16. Jahrhundert in den Niederlanden gedruckt wurden, sowie der hervorragenden Werke, die seit 1600 bis heute erschienen sind;

2. die Beschreibung aller Bücher, die von Belgiern oder Holländern verfasst sind sowie der Werke, die im Auslande über die Niederlande veröffentlicht wurden;

3. die Bibliographie der im Ausland angesiedelten niederländischen Drucker.

Das Werk erscheint in Lieferungen von 100 Seiten zum Preise von 2 Fres für Belgien, von 2 Mark für Deutschland. Diese Lieferungen werden dann später nach dem beigefügten Katalog alphabetisch in Bände geordnet.

Die erste Serie von 100 Lieferungen in 27 Bänden liegt vor und enthält am Schluss einen ausgezeichneten alphabetischen, chronologischen und typographischen Index. Die Ausführung ist als vorzüglich zu be-

zeichnen. Nicht blos jedes Werk, sondern jede Auflage und Ausgabe hat, ähnlich wie bei einem Zettelkatalog, sein eigenes Blatt und enthält außer dem genauen Titel eine französische Beschreibung des Werkes, biographische Notizen, bibliographische Untersuchungen, ferner die Bibliotheken der Niederlande, eventuell des Auslandes, in welchen das Werk zu finden ist.

Die Ausstattung des Ganzen ist vornehm gehalten, mit zahlreichen Vignetten und mehreren Facsimiles berühmter Männer.

Wie vollständig die Aufzählung ist, beweist der Umstand, daß Justus Lipsius allein drei ganze Bände beansprucht. Für die Genauigkeit spricht, daß wir beim Ordnen nur auf ein einziges Versehen stießen, die Auslassung von bis bei H 189. Man kann behaupten, daß man es hier mit einer mustergiltigen Bibliographie zu thun hat. Möge dem Werk die Unterstützung und die Verbreitung zu theil werden, die es in hohem Maße verdient. Keine größere besonders öffentliche Bibliothek dürfte es entbehren können. Wir müssen dem ausdauernden Riesenfleiße unsere ganze Anerkennung aussprechen.

Joseph Brandenburger S. J.

Irenäus über die Sprachengabe. Der hl. Irenäus äußert sich an zwei Stellen seines Werkes gegen die Irrlehren über das Sprachencharisma in sehr bemerkenswerter Weise. Inbezug auf das erste Pfingstfest sagt er im dritten Buche: Quem (Spiritum) et descendisse Lucas ait post ascensum Domini super discipulos in Pentecoste, habentem potestatem omnium gentium ad introitum vitae et adapertionem Novi Testamenti: unde et *omnibus linguis conspirantes hymnum dicebant Deo,* Spiritu ad unitatem redigente distantes tribus et primitias omnium gentium offerente Patri (3, 17, 2; vgl. 12, 1, bei Migne PG. 7, 929 892). Im fünften Buch (6, 1. *M.* 1137) aber schreibt er im Anschluß an eine Stelle aus dem ersten Korintherbriefe: Propter quod et Apostolus ait: Sapientiam loquimur inter perfectos, (1 Cor. 2, 6); perfectos dicens eos qui perceperunt Spiritum Dei et *omnibus linguis loquuntur per Spiritum Dei,* quemadmodum et ipse loquebatur. Quemadmodum et *multos audivimus fratres in Ecclesia,* prophetica habentes charismata et *per Spiritum universis linguis loquentes,* et absconsa hominum in manifestum producentes ad utilitatem, et mysteria Dei enarrantes, quos et spirituales Apostolus vocat.

Auf den ersten Blick ergibt sich aus diesen Worten für die Ansicht des hl Irenäus über die Sprachengabe als feststehend, 1. daß die Jünger am ersten Pfingstfeste in Lobgebeten zu Gott in Sprachen fremder Völker geredet haben; 2. daß auch das Sprachencharisma in Korinth

in der Fähigkeit bestand, wirklich in Sprachen fremder Völker zu reden. Eusebius fügt zu diesen beiden Punkten einen dritten hinzu, daß nämlich nach den Worten des Irenäus dasselbe Sprachencharisma in der Kirche noch fortdauerte, und daß deshalb das Zeugnis des hl. Kirchenvaters uns als das eines Ohrenzeugen gelten muss (H. E. 5, 7. *M.* 20, 448; ebenso Nicephorus H. E. 4, 13. *M.* 145, 1006). Ueber diesen dritten Punkt ist Englmann anderer Meinung in seinem Werkchen ‚Von den Charismen' (Regensburg, Manz, 1848), das noch jetzt mit Recht als ‚die gründlichste und erschöpfendste Schrift über die Charismen' bezeichnet werden kann (Seisenberger im Kirchenlex.[2] 3, 88). Er glaubt eher annehmen zu müssen, daß Irenäus auch an der zweiten Stelle (5, 6, 1) allein von der apostolischen Zeit redet, ohne über das Vorkommen des Charismas zu seiner Zeit etwas zu bezeugen (S. 160 296). Da der Punkt für den Wert des Zeugnisses des hl. Irenäus und für die Beurtheilung der vielumstrittenen Sprachengabe überhaupt von einiger Bedeutung ist, so dürften ein paar Bemerkungen darüber nicht unnütz sein.

Wenn wir zunächst den griechischen Urtext ins Auge fassen, den uns Eusebius zum Theil überliefert hat, so scheint der gewöhnliche griechische Sprachgebrauch mehr für die Auffassung des Eusebius zu sprechen. Die Worte des Irenäus lauten bei ihm: *Καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ, προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων, καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ Πνεύματος γλώσσαις, καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγόντων ἐπὶ τῷ συμφέροντι, καὶ τὰ μυστήρια τοῦ Θεοῦ ἐκδιηγουμένων.* *Ἀκούειν* mit dem Genitiv und dem Particip (*πολλῶν ἀκούομεν . . λαλούντων*) bezeichnet nach den griechischen Grammatiken und Wörterbüchern das unmittelbare Wahrnehmen eines Ohrenzeugen. Es genügt dafür Dr. Raphael Kühner anzuführen: ‚*ἀκούειν* c. gen. et part. von einer unmittelbaren, c. acc. et part. von einer zwar nur mittelbaren, aber sicheren und begründeten Wahrnehmung, c. inf. von einer nur mittelbaren Wahrnehmung (durch Hörensagen)' (Ausf. Gramm. d. griech. Spr. II S. 629 § 484, 1. Aehnlich Krüger[5] § 47, 10, 11 ff.; Curtius-v. Hartel[17] § 229, B. Anm. 2; Koch, Müller, Madwig &c.; Schmidt, Synonymik I 12. S. 274; Passow, Pape &c.). Allerdings wird gewöhnlich wenigstens für den homerischen Sprachgebrauch als Ausnahme beigefügt, daß auch bei mittelbarer Wahrnehmung der gen. et part. stehe; doch abgesehen davon, daß einige Belegstellen vielleicht auch eine andere Erklärung zulassen, verdient wohl der Umstand Beachtung, daß in keiner der angeführten Stellen (Odyss. 1, 289, vgl. 1, 287); 11, 458; 16, 301 525—527; Il. 24, 490) ein Particip von einem Verbum des Sagens, Mittheilens u. ä. steht, sondern stets *τεθνηῶτος, ἐόντος, ζώοντος* u. dgl. Gerade bei diesen Verben des Mittheilens in Ver-

bindung mit ἀκούω ist aber eine Unterscheidung zwischen mittelbarer und unmittelbarer Wahrnehmung um so nothwendiger, und daher auch wohl besonders bei diesen Verben durch die angegebene allgemeine Regel vom Sprachgebrauch festgestellt worden. Dieselbe Regel gilt übrigens auch für die neutestamentliche Gräcität (vgl. Winer-Moulton Gram. N. T.[8] p. 436; Buttmann N. T. Spr. S. 144 258; Grimm Lex. N. T. 2c.), und auch in der späteren, nachclassischen Zeit findet sich, wie mir ein befreundeter Philologe mittheilt, nirgendwo eine Ausnahme von dieser Regel, weder bei den Zeitgenossen des Irenäus (vgl. W. Schmid, D. Attizismus in s. Hauptvertretern von Dionys. v. Hal. bis auf den zweiten Philostratus Stuttgart, Kohlhammer 1887) noch auch in späterer Zeit (vgl. *E. A. Sophocles* Greek Lex. of the Roman and Byzant. Periods from B. C. 146 to A. D. 1100. Boston 1870). Nach dem griech. Sprachgebrauch wird man daher auch in der Stelle des Irenäus entweder die allgemeine Regel annehmen oder die Ausnahme beweisen müssen.

Wenden wir uns zum lateinischen Text des alten Uebersetzers des Irenäus. Er nimmt ἀκούομεν in seiner häufigen, einem Perfect gleichkommenden Bedeutung und übersetzt audivimus, während Henricus Valesius es bei Eusebius mit audimus wiedergibt. Doch läßt sich das audivimus ebenso gut auf die frühere Lebenszeit des Irenäus, als auf die Zeit der Apostel beziehen. Der Wortlaut des Uebersetzers audivimus fratres .. loquentes fordert nach dem lateinischen Sprachgebrauch eher ein unmittelbares Hören, ebenso wie ἀκούομεν λαλούντων nach dem griechischen: denn das Particip drückt bei solchen Verben die directe Wahrnehmung aus, der Infinitiv dagegen die indirecte. Doch was sagt uns der Context in der Uebersetzung? Die Worte perfectos dicens eos, qui perceperunt Spiritum Dei et omnibus linguis loquuntur per Spiritum Dei beziehen sich auf die mit dem Sprachencharisma begabten Christen im allgemeinen, jedoch mit besonderer Rücksicht auf die Korinther, an welche die vorhergehenden Worte Sapientiam loquimur inter perfectos gerichtet waren, und von welchen Irenäus die Veranlassung hernimmt, die Sprachengabe hier so besonders hervorzuheben. Mit dem ersten quemadmodum et wird dann, wie der Ausdruck selbst zeigt, als weiteres Beispiel der Sprachengabe der hl. Paulus selbst den Korinthern hinzugefügt, die wenigstens implicite im Vorhergehenden schon genannt waren. Es läßt sich dann aber das zweite quemadmodum et füglich nicht wiederum auf die Korinther und die apostolische Zeit beziehen; wenigstens ist das nicht die ‚natürlichste' Auffassung, wie Englmann will (S. 295). Vielmehr dürfte es dem Gedankengang des Irenäus mehr entsprechen, wenn wir in dem zweiten quemadmodum et eine Bekräftigung des Vorhergehenden durch die eigene Erfahrung von vielen anderen Glossolalen erblicken. Der ‚un-

verkennbare Rückblick auf 1 Kor. 14 aber, namentlich auf V. 2 18 24 25, aus denen die Aeußerung des Irenäus der Hauptsache nach zusammengesetzt ist' (Englm. aaO.) kann auch in dieser Auffassung nichts Befremdliches haben nach der unmittelbar vorhergehenden Anführung der Worte des Korintherbriefes, zumal 1 Kor. 14 die einzige Stelle in der ganzen hl. Schrift ist, welche von der Sprachengabe ausführlicher handelt. Dafür aber, daß die multi fratres . . loquentes von Irenäus wirklich gehört wurden, bietet der lateinische Text, wie gesagt, nur in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch eine Stütze. Die Parallelstellen bei Irenäus (c. h. 2, 31, 2; 32, 4. M. 7, 824 828) bestätigen insofern diese Auffassung, als aus ihnen das Vorhandensein verschiedener Charismen zur Zeit des Heiligen deutlich hervorgeht.

Es scheint demnach kein genügender Grund vorhanden zu sein, von der ziemlich allgemein angenommenen Erklärung des Eusebius, der den ganzen griechischen Text des Irenäus noch vor Augen hatte, abzugehen. Um so mehr Gewicht haben dann aber die Worte des Irenäus als eines Ohrenzeugen bei der Beurtheilung des Sprachencharismas. Das Lobgebet der Jünger am Pfingstfeste in Sprachen fremder Völker und die Identität dieses Charismas mit dem zu Korinth sind die beiden bemerkenswertesten Punkte in dem Zeugnis des hl. Kirchenvaters, der die Kirchen im Morgen- und Abendlande kennen gelernt und noch mit den Schülern der Apostel in vertrautem Verkehre gestanden hatte. Ueber die Worte eines solchen Mannes sich mit der ‚begründeten Vermuthung' hinwegsetzen, daß ‚Irenäus schon, wie die Späteren, irrthümlich die Glossolalie für ein Reden in Sprachen fremder Völker gehalten hat' (Lic. K. Schmidt in Herzog Realenc.[2] 17, 576), dürfte namentlich bei dem vollständigen Mangel einer Begründung der eigenen ‚Vermuthung' wenig befriedigend erscheinen. Vielmehr kann eine richtige Würdigung der Worte 1 Kor. 14, Apg. 2, 10 19 und Mark. 16, 17 das Zeugnis des hl. Bischofes von Lyon recht wohl bestätigen (vgl. Cornely zu 1 Kor. 14).

Ditton Hall. Leopold Fonck S. J.

Das croatische Rituale Romanum, dessen Gebrauch der hl. Vater den Dalmatinern und Croaten am adriatischen Meere neuerdings bestätigt hat, liefert eine weitere Illustration des oben S. 34 erwähnten kirchenrechtlichen Grundsatzes: Decet concessum a principe beneficium (indultum, privilegium) esse mansurum: adeo ut non cesset, licet causa concessionis cesset[1]). — Aus dem Berichte

---

[1]) Reg. juris 16 in IV jcta. gl.

des Jesuiten P. Bartholomäus Kassich[1]), des slavischen Uebersetzers des Buches, erfahren wir, daß das römische Rituale aus dem Grunde auf Geheiß der Propaganda ins Croatische übersetzt und mit Bewilligung des Papstes in die Kirchen jener Gegenden eingeführt worden sei, weil viele Priester daselbst die lateinische Sprache zu wenig gekannt hätten, als daß sie sich eines lateinischen Rituales hätten bedienen können. In der Dedication an Papst Urban VIII schreibt er unter anderm: Prudenti ac piissimo consilio factum est, Beatissime Pater, ut Rituale latinum fieret illyricum, Te praecipiente, et expetitum a tota natione in lucem ederetur; perdifficile enim erat illyricis sacerdotibus non paucis sacros ritus latino eloquio scriptos intelligere eosque in praxi exercere, apud quos non ea latinae linguae viget eruditio, ut possint exequi praescripta rite recteque, sicut oportet. Meum itaque fuit, sacra jubente Congregatione (De propaganda fide), diuturno labore in pene infinita idiomatis illyrici varietate perscribere communiori dialecto Illyricis, quod Latinis sermo latinus praescripsit . . Ditissimus profecto thesaurus ecclesiae illyricae erit, sacrorum rituum Rituale effectum illyricum, quo et gens universa ditabitur et catholica fides in latissimis provinciis propagabitur[2]). Nachdem dies croatische Rituale zwei Auflagen erlebt (die erste im J. 1640, zu Rom in der Propaganda; die andere im J. 1827, zu Venedig bei Andreoli), ward es in neuester Zeit im Auftrag des Erzbischofs von Zara nochmals sorgfältig revidiert und dann unter Leitung des gelehrten Canonicus Parčich[3]) zu Rom in der Propaganda wiederum veröffentlicht. Der jetzige Titel lautet: Rimski Ritual (Obrednik) izdan po zapoviedi sv. otca Pape Paula V a pomnožan i poizpravljen Benedictom XIV čestite uspomene s dodatkom vaznih novinijch blagoslova. U Rimu, Tisak sv. sbora de Propaganda fide. — Der neuen Ausgabe sind zwei Approbationen vorgedruckt, die des Erzbischofs von Zara, Mgr. Gregor Rajevich (22. Apr. 1893), und die des Secretärs der Propaganda, Mgr. Augustin Ciasca, Titularerzbischofs von Larissa (24. Aug. 1893). So findet sich also der rechtliche Fortbestand dieses einzig in seiner Art dastehenden Privilegs für die Zukunft gesichert, obschon der erste Grund der Ertheilung desselben, die eigentliche causa concedendi, längst gehoben ist. Die an das adriatische Meer angrenzenden Diöcesen sowie die Inseln, für die das Privilegium vom hl. Stuhle gegeben worden ist, erfreuen sich heutzutage eines wissenschaftlich gebildeten Klerus, der es, wie auf anderen Gebieten, so auch

[1]) Ueber Kassich († 28. Sept. 1650) vgl. De Backer-Sommervogel, Bibliographie, t. 4, p. 936—938. [2]) Vgl. mein Ἑορτολόγιον, II. Bd S. 688. [3]) Ebendaselbst S. 689.

namentlich in der Kenntnis der lateinischen Sprache mit dem Klerus einer jeden andern Diöcese der österreichisch-ungarischen Monarchie aufnehmen kann.

N. Nilles S. J.

Der **Cursus Scripturae sacrae** der PP. der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu hat, seitdem zum letzten Mal in dieser Zeitschrift über denselben mit hoher Anerkennung berichtet wurde (vgl. die Recensionen von Bickell im Jahrgang 1886 und 1887, von Flunk 1888), einen stetigen und im Hinblick auf die Schwierigkeit der Aufgabe rasch zu nennenden Fortgang genommen. Jedes Jahr brachte uns einen oder mehrere Bände: 1888 Com. in lib. Judicum et Ruth von Hummelauer; 1889 das Compendium introductionis in S. Scripturas von Cornely, das bereits in 2. Auflage vorliegt, und Com. in Jeremiam von Knabenbauer; 1890 Com. in Ezechiel von Knabenbauer, in Ecclesiastem et Canticum Canticorum von Gietmann, in 1 Cor. von Cornely; 1891 Com. in Daniel, Lament. Baruch von Knabenbauer; 1892 Com. in 2 Cor. et Gal. von Cornely und in Matth. I von Knabenbauer; 1893 Com. in Matth. II von Knabenbauer; 1894 Com. in Marcum von Knabenbauer, während gegenwärtig der Genesiscommentar von Hummelauer unter der Presse sich befindet. In sechs Jahren ist unstreitig eine gewaltige umfangreiche Arbeit geleistet worden, von der, wie die obige Liste zeigt, Knabenbauer den Hauptantheil übernommen hat.

Mit den Commentaren zu den paulinischen Briefen von Cornely und den Evangeliencommentaren von Knabenbauer ist der Boden der neutestamentlichen Exegese betreten worden. Die in Aussicht genommene Erklärung des N. T. wird, nach den bisher erschienenen Bänden zu schließen, an Umfang und Ausführlichkeit der Anlage alle übrigen ähnlichen Unternehmungen weit hinter sich zurücklassen. Die schon vorliegenden Arbeiten, die, soviel wir verfolgen konnten, von der gesammten katholischen Kritik mit ungetheiltem Beifall aufgenommen worden sind, berechtigen zu der Hoffnung, daß wir schließlich ein allen billigen Anforderungen der Gegenwart entsprechendes, durch Allseitigkeit und Gediegenheit des Inhaltes hervorragendes Monument katholischer Bibelgelehrsamkeit erhalten werden. Auf die Grundsätze, welche bei der Bearbeitung maßgebend waren, ist in dieser Ztschr. des öfteren beifällig hingewiesen worden. Sorgfältige Benützung der von den alten, namentlich von den großen nachtridentinischen Exegeten gebotenen Leistungen geht schönstens im Verein mit genauer Berücksichtigung der auf linguistischem, historischem und archäologischem Gebiete gewonnenen Fortschritte der modernen Forschung und mit der in neuerer Zeit voll-

kommen richtig eingeführten methodischen Behandlung, die über der Exegese der einzelnen Verse die Composition und den Zusammenhang des ganzen biblischen Buches nicht übersieht. Besonders nutzbringend für den ins Auge gefassten Leserkreis, den gesammten theologisch gebildeten katholischen Klerus, sind die häufig mit großer Ausführlichkeit aufgenommenen Erklärungen der hl. Väter, welche wie von selbst zur tiefinnerlichen, homiletisch fruchtbaren Erfassung des Schriftwortes überleiten. Sollen wir einen Hauptcharakterzug der Erklärung Cornelys und Knabenbauers bezeichnen, der wohl von jedem Einsichtigen als ein entschiedener Vorzug betrachtet werden wird, so möchten wir auf die wohlthuende Klarheit hinweisen, welche die Erklärung im allgemeinen und insbesondere die Erörterung mancher schwierigen Probleme der Exegese durchzieht. Im Hinblick auf die häufig verschwommene, mit vielem störenden Detail überladene Darstellungsform, welche auch in manchen neueren katholischen Commentaren beliebt ist, kann man nur die an scholastische Präcision heranreichende Bestimmtheit freudig begrüßen, die in der scharfen Scheidung der verschiedenen Ansichten und genauen Abwägung der einzelnen Gründe sich kundgibt. Eine gewisse Breite der Ausführung, die zum Theil schon in der lateinischen Diction ihren Grund hat, wird man umso eher geduldig hinnehmen, wenn man bedenkt, daß die Erklärer sich nicht allein an Fachgenossen, sondern an einen weiteren Leserkreis wenden.

In der Erklärung des N. Test. ist der griechische Text aus dem Vaticanus (B), ‚ex antiquissimo et optimo qui superstes est Codices' (Cornely 1 Kor. S. 9) aufgenommen worden. Sollte auch in Zukunft, was uns allerdings wahrscheinlich dünkt, die Hochschätzung der genannten vaticanischen Handschrift sowie der übrigen mit ihr gewöhnlich verbundenen Manuscripte fast gleichen Alters um ein Bedeutendes herabgedrückt werden, so ist doch durch die ausgiebige Benützung des Tischendorf'schen apparatus criticus (aus der octava maior) und der kritischen Ausgaben von Lachmann und Westcott-Hort für eine gründliche Würdigung des textkritischen Befundes hinreichend gesorgt. Die Erklärung nimmt ihren Ausgang von der Vulgata, was auch, abgesehen von den kirchlichen Bestimmungen, in einem lateinischen Commentar selbstverständlich ist. Denn wer möchte sich vermessen, eine auch nur entfernt an die Würde und Kraft der alten lateinischen Uebersetzung heranreichende lateinische Wiedergabe des griechischen Textes zu bieten? Der erste Schritt aber des Erklärers, seinen Leser mit dem Gehalt des auszulegenden Buches vertraut zu machen, wird naturgemäß darin bestehen, daß er ihm den Text desselben entweder aus einem demselben ganz fremden oder doch weniger geläufigen in ein bekanntes Idiom überträgt. Mit der Vulgata des N. Test. nun ist eine dem Urtext durchwegs entsprechende Uebersetzung geboten, die vortrefflich geeignet ist, das Ver-

ständnis des griechischen Originals getreu zu vermitteln, ganz abgesehen von dem derselben durch ihr ehrwürdiges Alter, ihre textkritische Bedeutung und die kirchliche Sanction erwachsenden Ansehen. An den im N. Test. nicht so häufigen Stellen, wo die Vulgata vom Urtext abweicht oder den Sinn desselben nicht vollkommen zutreffend wiedergibt, lässt sich vielfach, wie Cornely in den paulinischen Briefen sorgfältig anmerkt, durch Heranziehen der von den römischen Correctoren vernachlässigten oder nicht gekannten Lesarten aus den nunmehr besser erforschten Vulgatahandschriften ein passenderer Ausdruck einsetzen. Die kirchlichen Vorschriften allerdings, welche eine Aenderung des officiellen Vulgatatextes untersagen, ruhen auf so schwerwiegenden Gründen, dass man vorderhand auf eine bis ins kleinste gehende Vollkommenheit willig verzichten wird, ohne indes den Wunsch nach einer autoritativen Verbesserung der Vulgata unterdrücken zu müssen, dem in dieser Zeitschrift (1888 S. 554) mit den Worten Joh. Bern. Rossis Ausdruck verliehen wurde.

Was sollen wir nun von der in einem neuern empfehlenswerten Commentar zum N. T. vorgebrachten Behauptung, die zur Widerrede einerseits, zur Vertheidigung andererseits in der katholischen Kritik Veranlassung gegeben hat, urtheilen: ‚Dass (im genannten Commentar) der Originaltext zugrunde gelegt wird, ist vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus selbstverständlich‘? Soll damit gesagt werden, dass die Erklärung immer den Urtext im Auge behalten und soviel als möglich dessen Sinn und Tragweite genau zum Verständnis des Lesers bringen muss, so kann dies wohl von niemand in Zweifel gezogen werden. Es ist eine Wahrheit, der schon die großen Exegeten nach dem Trienter Concil Ausdruck gegeben und die neuern Commentatoren, die sich an die lateinische Vulgata anlehnen, immer mehr Geltung verschafft haben. Soll aber etwa angedeutet werden, eine echt wissenschaftliche Erklärung könne sich nicht an die Uebersetzung der Vulgata anlehnen, von derselben ihren Ausgang nehmen, so ist uns, wir gestehen es, eine derartige These unbegreiflich. Muss nicht auch nach Voranschickung einer deutschen Uebersetzung, die sich wohl in vielen Punkten enger an den Wortlaut des Urtextes anschließt, aber anerkanntermaßen so mancher Vorzüge der alten kirchlichen Uebersetzung entbehrt, der Erklärer den Urtext immer wieder zur Geltung kommen lassen, da es wohl keiner Uebersetzung, am wenigsten aber den nun vielfach beliebten wortgetreuen Uebersetzungen möglich ist, den Sinn und tiefen Gehalt des Originals vollkommen wiederzugeben? Wird man nun hieraus schließen können, dass die wissenschaftliche Erklärung nicht die Uebersetzung zugrunde legen könne? Im Gegentheil, es erscheint vielmehr geboten, dass der Erklärer die von ihm vorausgestellte Uebersetzung als das Substrat verwerte, auf dem die ganze wissenschaftliche Exegese ruhe. Es wird

auch die Uebersetzung, weil sie dem Geiste bekannter und vertrauter ist, mehr dazu dienlich sein, daß der Schüler den Gang der wissenschaftlichen Erklärung leicht erfasse und dauernd im Gedächtnis bewahre. Wie sehr dieser Umstand gerade der Vulgata zugute kommt, die ja beständig vor die Augen des katholischen Theologen in den liturgischen Büchern gestellt ist, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden.

Was nun die Vorschrift des Tridentinums bezüglich der Verwendung der Vulgata bei öffentlichen Lesungen und Auslegungen angeht, so kann doch eine Interpretation des hierher gehörigen Kanons, welche in demselben schließlich nur das Verbot, die Vulgata zurückzuweisen beachtet, kaum ernstlich inbetracht kommen. Wenn das Concil vorschreibt, daß die Vulgata im kirchlichen und wissenschaftlichen Gebrauch als authentisch anzunehmen sei (authentica habeatur), so wird doch ein bloßes Nichtzurückweisen der Vulgata, das in Wirklichkeit einem völligen Ignorieren derselben gleichkommt, schwerlich dem kirchlichen Gebote gerecht werden. Ohne uns näher auf die Erklärung des tridentinischen Decretes einzulassen, bemerken wir nur, daß gemäß den Verhandlungen des Concils namentlich bei dogmatischen Stellen dem katholischen Exegeten die Pflicht auferlegt wird, den Vulgatatext einläßlich zu berücksichtigen. Aber auch bezüglich des ganzen übrigen Textes wollte sich das Concil gewiſs nicht mit einer gewissen platonischen Anpreisung der Authentie der Vulgata begnügen, ohne deren praktische Verwendung in den Kirchen und gelehrten Schulen zu fordern. Jedenfalls steht einer solchen Auffassung die authentische Erklärung Leos XIII in der Encyclica Providentissimus Deus entschieden entgegen: Is porro (magister), retinens instituta majorum, exemplar in hoc sumet versionem vulgatam, quam concilium Tridentinum *in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica* habendam decrevit, atque etiam commendat quotidiana Ecclesiae consuetudo. Muſs denn nicht der katholische Exeget und der akademische Lehrer sich im Anschluſs an diese kirchlicherseits oft eingeschärften Bestimmungen ernstlich die Frage vorlegen, ob er nicht bei durchgängiger Vernachlässigung der Vulgata, wie sie in den meisten deutschen Commentaren im Brauche ist, auf ein überaus geeignetes Mittel verzichte, dem angehenden Theologen und späterem Verwalter des göttlichen Wortes ein solides Verständnis der Schrift und dauernde Liebe zum Studium der hl. Bücher zu vermitteln?

Wir verzichten einstweilen, näher auf einzelne Resultate der im Cursus gebotenen neutestamentlichen Erklärung einzugehen. Die Vollendung der den synoptischen Evangelien gewidmeten Commentare, die bei der erstaunlichen Arbeitskraft Knabenbauers wohl bald zu erwarten steht, wird uns hoffentlich willkommenen Anlaſs bieten, eine gedrängte Uebersicht der zahlreichen gediegenen Erörterungen, zu denen auch öfter

eine Stellungnahme räthlich und erwünscht scheinen mag, unseren Lesern vor Augen zu führen. Wir schließen mit dem Doppelwunsche, dass es den gelehrten Verff. gegönnt sein möge, das schöne Werk zu vollenden, und dass es durch geeignete Verbreitung, besonders auch in Seminar- und Pfarrbibliotheken, vieles zur Förderung des Bibelstudiums unter dem katholischen Klerus beitragen möge.

J. B. Nisius S. J.

Das Vater unser und die Volkswirtschaft. Weniger um seines Inhaltes willen, der socialpolitisch ist, als um des Standpunktes willen, von dem aus der Verf. die Wirtschaftspolitik betrachtet, verdient das neueste Werkchen Dr. Ruhlands[1]) auch in einer theologischen Zeitschrift eine ehrenvolle Erwähnung. Der Verf. ist Protestant, steht aber ganz auf dem Boden des Christusglaubens und der Bibel. Er sucht in seiner neuesten Schrift einzudringen in den vollen Sinn der vierten Bitte des Vater unser, in welcher wir um das tägliche Brot bitten, und gelangt zu dem der Wahrheit vollkommen entsprechenden Schlusse: ‚Die Wirtschaftspolitik des Vater unser', somit also die christliche Wirtschaftspolitik, ‚ist die Politik des breitesten Mittelstandes' (S. 64). Es ist nun wahrhaft wohlthuend zu beobachten, mit welcher Klarheit und Entschiedenheit er für die Wiederverchristlichung der Gesellschaft eintritt. Man sieht aus der Schrift, dass die Gesellschafts-Ordnung oder besser gesagt -Unordnung, welche der bis heute noch in allen unsern Staaten herrschende Liberalismus eingeführt hat, auf einem durch und durch naturalistischen und materialistischen Untergrunde ruht. Auf S. 41 ff. spricht sich Dr. R. energisch gegen den Egoismus als das ausschließliche Motiv für wirtschaftliche Handlungen aus, welches der Liberalismus allein als solches gelten lassen wollte. ‚Der Egoismus ist für die Wirtschaftspolitik des Vater unser überhaupt kein berechtigtes Motiv' (S. 58). Da man unter Egoismus eben eine ungeordnete Selbstliebe versteht, so kann man diesem Satze ganz beistimmen. Er redet der Wiedereinführung der ethischen Normen auch in das Erwerbsleben das Wort; der Liberalismus betont an deren Stelle allein die staatlichen Vorschriften, und will auch diese noch auf das geringste Maß zurückgeführt wissen. Zur Anbahnung geordneter socialer Verhältnisse hält der Verf. es auch für nöthig, dass der Staat, der ja das Erwerbsleben der Unterthanen regeln muss, sich ganz und voll auf den Boden des Christenthums stelle. ‚Denn das Christenthum allein führt zum Leben. Es ist aber auch nicht minder irrig zu glauben, es

[1]) Die Wirtschaftspolitik des Vaterunser. Von Dr. Ruhland, Docent für Nationalökonomie an der Universität Zürich. Berlin. 1895. 94 S.

sei dem Christenthum im Staate Genüge geschehen, wenn man die Priester in der Kirche und im Religionsunterrichte in der Schule ihres Amtes walten läßt. Nein! es handelt sich darum, daß das ganze Leben des Volkes, soweit es in der verantwortlichen Hand der Staatsgewalt ruht, im Geiste des positiven Christenthums geordnet und geleitet wird'. Wo der Verf. über die Methode spricht, welche die immer noch herrschende liberale Schule bei der Lösung des großen socialen Problems einhält, trifft er gleichfalls ganz und gar den Nagel auf den Kopf. Wir können es uns nicht versagen, hier diese Stelle wörtlich anzuführen. ‚Und welche Stellung nimmt die herrschende national-ökonomische Schule diesen Erscheinungen gegenüber ein? Sie behandelt die sociale Frage in der üblichen Weise ruhig weiter, nimmt die Agrarfrage und Gewerbefrage als neue Probleme auf und erörtert alle drei als vollkommen selbständige Fragen. Aber mit dieser Ausscheidung noch lange nicht zufrieden, schneidet man jede einzelne dieser Fragen weiter in eine möglichst große Zahl von Specialfragen auf. So trennt man zB. die Agrarfrage in eine Arrondierungsfrage, in eine Meliorationsfrage, in eine Meliorationscreditfrage, in eine Personalcreditfrage, in eine Realcreditfrage, in eine Subhastationsfrage, in eine Erbrechtsfrage, in eine Colonisationsfrage, in eine ländliche Arbeiterfrage, in eine Schutzzollfrage, in eine Steuerentlastungsfrage, in eine Versicherungsfrage, in eine Güterzertrümmerungsfrage usw. usw. Und für die Behandlung dieser Sonderfragen werden namentlich solche Specialisten bevorzugt, welche in den anderen Fragen möglichst wenig gearbeitet haben. Das ist die praktische Methode einer Nationalökonomie, die sich einer organischen, ethischen und historischen Auffassung allerwärts rühmt.. Sie wollen als große Principienfragen und nicht als kleinliche Detailfragen behandelt sein'. Daß der Verf. unter den verschiedenen Erklärungen des Vater unser, die er berührt, die Luthers und Calvins neben die der katholischen Kirchenlehrer setzt, berührt uns zwar nicht angenehm, aber das wissen wir dem protestantischen Bekenntnis des Verf. zugute zu halten. Auch von einigen Absonderlichkeiten, welchen man beim Lesen begegnet, sehen wir gerne ab, bedauern aber, daß sie sich namentlich am Anfange der Schrift befinden, da sie an dieser Stelle auf den Leser mehr Eindruck machen und vielleicht manche abhalten, die Schrift bis zu Ende zu lesen.

Joseph Biederlack S. J.

Quellen der Chrysostomus-Homilie De perfecta caritate. Diese Homilie, welche bei Migne 56, 287, Montfaucon 6, 287, Savile 6, 742 zu finden ist, wird von letzterem als echt erklärt, obgleich er feststellt, daß einige Theile derselben mit der 8. Homilie zum 1. Thessa-

lonicenserbriefe identisch sind, indem er die Ansicht äußert, Chrysostomus habe zweimal zu verschiedenen Zeitpunkten den nämlichen Gegenstand in der nämlichen Weise behandelt (8, 815). Während Montfaucon sich dem Urtheile Saviles noch vollkommen anschließt, behaupten Fabricius-Harles in der Bibliotheca graeca 8, 514: *Πᾶσα πρᾶξις ἀγαθή*. De perfecta caritate, ecloga ex Chrysostomianis, und diese Behauptung erweist sich als richtig; ob dafür außer Saviles Bemerkung noch andere Gründe maßgebend waren, ließ sich nicht eruieren.

Es scheint nun eine Angabe der Quellen, aus denen die Ekloge geschöpft ist, nicht wertlos zu sein; denn außer dem freilich geringen theoretischen Interesse derselben läßt sich nur auf Grund dieser Angabe Fabricius-Harles' Behauptung mit voller Sicherheit festhalten; sodann ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß eine so umfangreiche Ekloge wie die vorliegende auch bedeutende Theile verloren gegangener Werke des Kirchenlehrers enthalte; eine Unsicherheit hierin war nebst anderem für die Herausgeber von jeher ein Grund, den Ballast solcher Eklogen nicht über Bord zu werfen; vgl. Montfaucon 12, 430 gegen Ende.

Für die vorliegende Ekloge haben sich, die anderthalb Seiten der Einleitung abgerechnet, die Quellen finden lassen und zwar: Das 2. Buch wider die Feinde des Mönchslebens, die 40. Homilie zur Apostelgeschichte, die 14. zum Römerbrief, die 10. zum 2. Korintherbrief die 2. und 8. zum 1. Thessalonicenserbrief und schließlich die 8. der 11 Homilien, welche Montfaucon im 12. Bande zum ersten Male herausgegeben hat; die genaueren Citate nach der Maurinerausgabe sind folgende:

289 CD . . .	=	9, 307 B, 306 E
289 E — 290 B	=	11, 438 E — 439 C
290 B — 291 E	=	12, 380 A — 381 C
291 E — 292 B	=	10, 510 AB
292 B — D . .	=	11, 479 C — 480 B
292 D — 294 B	=	10, 510 C — 512 B
294 C — 296 B	=	9, 589 E — 591 E
296 C — 297 C	=	11, 480 B — 481 C
297 C — 298 B	=	11, 481 E — 482 D
298 BC . . .	=	11, 483 ABC
298 D	=	11, 483 E, 484 BC
298 D — 299 A	=	1, 74 BC
299 AB . . .	=	11, 485 A

Die einleitende Partie bietet, da sie zumeist aus Schriftstellen zusammengewoben ist, wenig Originelles; möglicherweise hat sie der Compilator selbst ausgearbeitet, wozu vielleicht die 34. Homilie zum 1. Korintherbriefe als Vorlage diente; möglicherweise sind einige Stellen und zwar 287 E — 288 A, 288 E und 289 B aus Chrysostomus entlehnt; wenigstens ist es auffallend, daß dieselben nebst den aus der

40. Homilie zur Apostelgeschichte entnommenen auch in der unechten Homilie De caritate 10, 731 zu finden sind; vgl. 10, 731 B, C, D, 732 B und 733 B. Sei dem wie immer, dieser Frage weiter nachzuspüren wäre, wenn nicht vergeblich, so doch zu ermüdend und im Verhältnis zur Arbeit von zu geringem Werte, da Chrysostomus an anderen Orten sachlich sehr oft und viel schöner das nämliche sagt, was in diesen Stellen enthalten ist; zudem bleibt der Wert oder Unwert der vorliegenden Ekloge in jedem Falle unverändert.

Bemerkt sei noch, daß der Sammler der im 12. Bande der Maurinerausgabe abgedruckten Eklogen die vorliegende Homilie an einigen Stellen verwertet hat; vgl. zB. Montfaucon 12, 435, oder Etzelius, Chrysostomi florilegia, Mainz 1603, S. 9, welches Citat unmittelbar aus der Ekloge De perfeca caritate und nicht aus deren Quellen entnommen ist; daraus läſst sich auf ihr relativ hohes Alter schließen.

Salzburg. Sebastian Haidacher.

Kleinere Mittheilungen. Eine genaue Zeitangabe über die Abfassung seiner Postille gibt Nicolaus von Lyra in der Glosse zu Ps. 32. Nachdem er gezeigt hat, daß Psalm 31 und 32 sunt psalmi distincti apud Hebraeos sicut et apud latinos, saltem a tempore beati Hieronymi, fährt er fort: quod diu valde est; quia floruit scilicet (s. Hieronymus) tempore Gratiani et Valentiniani imperatorum, qui coeperunt imperare anno Domini CCCLXXXI. Hoc autem opus fuit scriptum a. D. MCCCXXVI. Die Jahreszahl 1320, welche in dieser Zeitschrift 1894, 712 angegeben wurde, wäre also mit dem ‚Katholik' 1859 II 936 in etwa 1330 zu verändern.

— Zu dem Decret der Wiener theologischen Facultät vom 17. October 1421 über die Verehrung der 24 Aeltesten (vgl. diese Zeitschrift 1891, 172 ff.) ist nachzutragen, daß eine Handschrift der Innsbrucker Universitätsbibliothek denselben Erlaſs mit anderm Datum, nämlich dem 26. October 1420, bietet. Die genannte Zeitangabe findet sich in der Innsbrucker Handschrift zweimal, in der Ueberschrift und am Schluſs. KU.

— Gymnasialdirector Dr. Joseph Pohl hat in dem Kempener Schulprogramm des Jahres 1894 eine überaus sorgfältige Studie veröffentlicht unter dem Titel: ‚Thomas von Kempen ist der Verfasser der Bücher De imitatione Christi'. Derselbe Forscher kündigt in dem katholischen Sonntagsblatt ‚Thomas a Kempis' 1894 December 23 an, daß er in einer neuen Schrift die Aufmerksamkeit auf ein in Deutschland verschollenes Werk des Verfassers der ‚Nachfolge Christi' lenken wolle. Es sind dies Betrachtungen über das Leben und die Wohlthaten des Heilandes. Das Buch übertrifft an Umfang die ‚Nach-

folge' ungefähr um den vierten Theil. Pohl ersucht die Vorstände von Archiven und Bibliotheken um gefällige Mittheilungen über das Vorhandensein von Handschriften, Ausgaben und Uebersetzungen der Meditationes. M.

Die syrische Evangelienhandschrift, welche im Frühjahre 1892 von Mrs. A. S. Lewis im Sinaikloster entdeckt wurde, ist nunmehr der lange harrenden Gelehrtenwelt in einem durch die Cambridge Press hergestellten Drucke zur Prüfung vorgelegt. Die Wiederherstellung des im Palimpsest schwer erkenntlichen Textes verdanken wir der vereinten ausdauernden Arbeit dreier englischer Gelehrten, des verstorbenen Prof. Bensly, F. C. Burkitt und Rendel Harris. Letzterer berichtet im Novemberheft der Contemporary Review ausführlich über die Eigenthümlichkeiten der in dem neu aufgefundenen Manuscript enthaltenen Uebersetzung. Es gelang den Herausgebern, den größeren Theil der vier Evangelien wieder herzustellen, oftmals ohne ganze Seiten hindurch irgend ein Wort oder einen Buchstaben zu verlieren. Wir haben nach dem Urtheile Harris' eine Abschrift der syrischen Evangelien aus sehr früher Zeit, etwa aus dem 5. Jahrh. vor uns. Dieselbe stellt nicht ungetreu eine Uebersetzung dar, welche tief ins 2. Jahrh. zurückreicht. Als eine der ersten Eigenthümlichkeiten ist zu verzeichnen, daß das Sinai-Manuscript dieselben Auslassungen aufweist (von Joh. 7, 53—8, 11; Mc. 16, 9 ff.; Lc. 22, 43 44; 23, 34; 23, 38b; 24, 51b), welche gerade in andern sehr alten Handschriften gleichfalls vorkommen. Ja dasselbe geht noch über jene hinaus durch Auslassung von Lc. 23, 10—12; 24, 40. Der Codex zeigt sich ferner frei von bekannten Interpolationen, welche zB. die Eigenart des Codex Bezae ausmachen. Was den Hauptbestandtheil des Textes angeht, so fällt die durchgängige Uebereinstimmung desselben mit den besten alten Quellen auf. Es fehlen indes nicht einzelne Lesarten, welche entweder ganz neu oder doch nur wenig bezeugt sind. So lautet Mt. 27, 16 die Frage des Pilatus: ‚Wen wollt Ihr, daß ich Euch freigebe? Jesus Barabbas oder Jesus, der genannt wird Christus?' eine Lesart, die schon aus einigen wenigen Mss. bekannt war. Im 11. Cap. des Johannesevangeliums ist die sonst nirgends vorkommende Frage der Martha eingefügt: ‚Warum sollen sie den Stein wegnehmen?' Eine genauere Charakteristik des neuen syrischen Fundes, insbesondere im Vergleich zu dem Cureton'schen Ms., gibt E. Nestle in der Theol. Literaturzeitg 1894 S. 626 f. Nach dem Urtheile Burkitts halten die Argumente für die Priorität des Diatessaron Tatians unter den bekannten syrischen Versionen gegenüber der im sinaitischen Ms. enthaltenen syrischen Uebersetzung nicht Stand. Nestle weist auf einige Berührungen des Codex mit der palästinisch-syrischen Uebersetzung hin und gelangt zu dem Urtheil: ‚Das alles legt die Ueberzeugung nahe, daß

die von Mrs. Lewis aufgefundene, von Bensly-Burkitt in ihrer Wichtigkeit erkannte Handschrift von allen bisher bekannten Uebersetzungen des N. T.s dem Urevangelium räumlich und zeitlich vielleicht am nächsten steht'.

— Eine der auffallendsten Erscheinungen in dem soeben besprochenen, von der Entdeckerin benannten Lewis-Codex ist die Fassung der Geburtsgeschichte des Herrn im 1. Capitel des Matthäus. Wir führen nach der Uebersetzung Harris' die Verse an, welche sich von dem nahezu einstimmig bezeugten griechischen Text wesentlich unterscheiden. V. 16: Jakob zeugte Joseph, Joseph (mit welchem die Jungfrau Maria verlobt war) zeugte Jesus, der genannt wird Christus'. V. 21: ,Sie wird dir einen Sohn gebären, und du sollst (sie soll) seinen Namen Jesus nennen'. V. 25: ,Sie gebar ihm einen Sohn, und er nannte seinen Namen Jesus'. Wir haben hier unverkenntlich mit Lesarten zu thun, welche in den Bericht des Evangelisten eine naturalistische Auffassung der Geburt des Herrn mit einer gewissen Consequenz einführen wollen. Wenn V. 16 Jesus ausdrücklich als der Sohn Josephs im gewöhnlichen Sinne bezeichnet werden soll, so dienen demselben Zwecke die in V. 21 und 25 eingefügten ,dir' und ,ihm', sowie die Auslassung der entscheidenden Worte in V. 25 *καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν κτλ.* Chrysostomus bemerkt nachdrücklich, daß der Engel nicht sagt: sie wird dir einen Sohn gebären, sondern: sie wird einen Sohn gebären, damit niemand daraus die Vermuthung schöpfe, Joseph sei der Vater des Kindes, und weil sie nicht ihm einen Sohn gebar, sondern der ganzen Welt. — Es ist nun wohl zu beachten, daß die angeführten Lesarten des Sinaitischen Ms.s nicht isoliert dastehen in der Geschichte des überlieferten Textes. Das Cureton'sche Ms. hat mit einer leichten aber entscheidenden Veränderung des Sinaitextes in V. 16 die Lesart: (Joseph), ,welchem verlobt war die Jungfrau Maria, sie, die gebar Jesus Christus'. Ebendaselbst findet sich in den Worten des Engels V. 21: ,sie wird einen Sohn gebären' der Zusatz: dir. Im übrigen trägt Cureton den Charakter einer übertrieben orthodoxen Verbesserung des Textes durch Ausmerzung der jedenfalls ursprünglichen Ausdrücke *ἀνὴρ Μαρίας* und *τὴν γυναῖκα αὐτοῦ*. Die Worte (V. 25) *καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν* sind in Cureton ersetzt durch die ganz eigenthümliche Phrase: ,und er lebte mit ihr in Keuschheit, bis sie gebar einen Sohn'. Durch diese letztere Lesart verräth sich nun eine weitere Verwandtschaft der uns bekannten syrischen Versionen. Tatians Harmonie hatte gemäß der wiederholten und ausdrücklichen Citation seitens des hl. Ephräm ebenfalls die Worte: und er lebte mit ihr in Keuschheit. Die sog. Ferrar-Gruppe griechischer Manuscripte, deren Besonderheiten Harris durch eine Rückübersetzung aus dem Syrischen zu erklären suchte (On the origin of the Ferrar Group. London, Clay & Sons), fast alle

Repräsentanten des altlateinischen Textes, dessen directe Beeinflussung durch das Syrische Harris wahrscheinlicher dünkt, der Codex Bezae, einige Abschriften der armenischen Uebersetzung, welche ihren Text sehr wahrscheinlich aus dem Syrischen ableiten, alle bieten die Lesart: ‚welchem die Jungfrau Maria verlobt war, und sie gebar Jesus‘, in verschiedenen Variationen, auf die wir nicht weiter eingehen. Aus allen diesen Daten möchte nun Harris den Schluss ziehen, daß die syrische Uebersetzung entweder an ihrer Quelle oder doch in der Nähe derselben die Form des neuentdeckten sinaitischen Ms.s hatte. ‚Wenn alle alten syrischen Texte, welche ans Licht gekommen sind, Spuren entweder einer unorthodoxen Textgestalt oder einer Correctur derselben aufweisen, so muss eine unorthodoxe Gestalt nahe an der Quelle sein‘. Es braucht nicht betont zu werden, mit welcher Vorsicht eine solche Schlussfolgerung aufzunehmen ist. Geben wir die Abhängigkeit der oben bezeichneten griechischen, lateinischen, armenischen Zeugen von syrischen Quellen zu, so handelt es sich schließlich um die Frage, in welchem Verhältnis die syrischen Versionen, insbesondere Sin. und Curet., zu einanderstehen. Da ist es nun ebenso leicht erklärlich, daß Sin. aus Curet. entstanden, wie umgekehrt. Die anerkannt freiere Art der syrischen Uebersetzung im Verein mit dem Bestreben, die Virginität Marias in zartester Form hervorzuheben, leitete leicht zu der Cureton'schen Version, die das *ἀνὴρ Μαρίας* durch den Relativsatz: ‚dem Maria die Jungfrau verlobt war‘, ersetzt und dann mit einem neuen Relativsatz in activer Form aussagt: (sie) ‚welche gebar Jesus Christus‘. Hieraus entsteht die Lesart des Sin. ohne Schwierigkeit durch Einfügung von: ‚Joseph aber‘ und eine leichte Veränderung der Form des Zeitwortes (Aphel statt Peal). Welcher von beiden Fassungen die Ursprünglichkeit gebüre, ist schwer zu entscheiden. Will man Curet. als eine Correctur des sinaitischen Ms. in orthodoxem Sinne daraus erweisen, daß in V. 21 der Zusatz dir noch ersichtlich und in V. 25 das Wörtchen ihm durch eine leichte Versetzung der Buchstaben in ihn verwandelt ist, so läst sich für das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis der in Sin. beibehaltene Ausdruck: ‚dem Maria die Jungfrau verlobt war‘, mit ebensoviel Recht anführen. Es kommt hinzu, daß die oben schon bezeichneten offenkundigen Textesverkürzungen die sin. Hs. bezüglich der diplomatischen Treue in ein ungünstiges Licht stellen. Beide Versionen lassen sich vielleicht passender als entgegengesetzte, wenn auch nicht ganz consequente Abweichungen von dem durch nahezu alle griechischen Handschriften bezeugten Texte auffassen und erklären. Der historische Hintergrund dieser widerstreitenden Tendenzen im ersten und zweiten Jahrhundert wird von Harris treffend in dem vom Talmud vorgestellten jüdischen Antagonismus gegen das Christenthum und den adoptianistischen Irrlehren aufgewiesen. Als adoptianistisch verräth sich der Lewis-Codex

auch durch die in den Worten des Täufers (Joh. 1, 34), welche auf die Taufe Jesu bezughaben, eingeführte Lesart: ‚ich habe bezeugt, daß dieser ist der Auserwählte Gottes‘ (statt: Sohn Gottes). In der letzten und wichtigsten Frage über das Verhältnis der besprochenen syrischen Lesarten zu dem allgemein vorherrschenden griechischen Texte entscheidet sich auch Harris mit Recht für die Ursprünglichkeit des letztern. Die Lesarten des Sinaicodex erweisen sich als einzelne leichterdings eingeschobene Aenderungen, die mit dem ganzen Berichte von der Empfängnis des Kindes vor der Zusammenkunft, der Empfängnis vom heiligen Geist, von der Erscheinung des Engels im Widerspruch stehen. „Wir müssten die ganze Geburtsgeschichte in Fetzen reißen, bevor sie einer adoptianistischen Hypothese entspräche‘. Auch der in den syrischen Hdss. vorkommende Titel ‚Maria die Jungfrau‘ ist unverkennbar ein Zusatz späterer Zeit.

— Die entgegengesetzte Auffassung in dem letztgenannten Problem befürwortet F. C. Conybeare in einer an die Academy (17. Nov. 1894 S. 400) gerichteten Zuschrift. Es gilt ihm als ausgemacht, daß wir es hier nicht mit einer häretischen Corruption des ursprünglich orthodoxen Textes zu thun haben. ‚Die Genealogie, welche von dem übrigen Texte nicht getrennt werden kann, findet ihre einzig logische und mögliche (!) Schlussformel in der neuen Form des V. 16 (in Sin.)‘. Dieser von den Rationalisten allgemein angenommene und öfters wiederholte Kanon mag vielleicht unwidersprochen bleiben, sofern wir annehmen, daß Matthäus ein genealogisches Document jüdischen Ursprungs (Joh. 6, 42) benützt hat. Der Evangelist wird dann selbst, wie vernünftiger Weise zu erwarten war, der von ihm enge an die Genealogie angeschlossenen Geburtsgeschichte entsprechend, den Schluss der genealogischen Reihe verändert haben. Ein häretischer Corrector, meint C., hätte sich gewiss nicht mit so leichten Aenderungen begnügt, sondern wenigstens den V. 19 rein hinweggefegt. Durch solche willkürliche Unterstellungen glaubt er sich berechtigt, in der neuen Textesform des Sin. den Vorgang der versuchten orthodoxen Umgestaltung eines ursprünglich unorthodoxen Textes zu erblicken. Die Leichtigkeit, mit der er sodann die gegen eine solche Anschauung aus dem ganzen Tenor der Erzählung (Matth. 1, 18 ff.) sich erhebenden berghohen Schwierigkeiten überwindet, ist in der That beneidenswert. Philo lehrt (De opificio mundi 1, 32, 46), daß die Seele des Menschen, der ein *σύνθετον ἐκ γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου* ist, durchaus aus nichts Geschaffenem, sondern von dem Vater und Lenker aller Dinge kommt. Daraus ergibt sich nach C. für die Juden zur Zeit Christi die Möglichkeit der Vorstellung einer Empfängnis vom hl. Geist neben der Annahme einer rein natürlichen Abstammung dem Körper nach. Somit stehe Mt. 1, 18 ff. gar nicht im Widerspruch mit der in ganz naturalistischem Sinne gehaltenen Genea-

logie. Analoge Anschauungen findet C. ferner bei Philo (lib. de Cherubim 13), wo derselbe den Mystikern, ‚die gereinigten Ohres sind‘, die sonderbare Allegorie vorträgt, daß die Frauen der Patriarchen Abraham, Jakob, Isaak, Moses eigentlich Tugenden sind. Dieselben haben durch Gott empfangen und den Patriarchen Söhne geboren, ‚daß die Tugend den göttlichen Samen von der ersten Ursache empfange‘. Wie damit in dem Geiste Philos ‚und seiner Zeitgenossen‘ die Vereinbarung einer Empfängnis vom hl. Geist mit der natürlichen Geburt nachgewiesen sein soll, ist schwer begreiflich Die Allegorie Philos sieht höchstens von dem natürlichen Vorgang, dessen Nichterwähnung dieselbe eigentlich veranlaßt hat, gänzlich ab. Die VV. 19 20 betrachtet C. als eine ‚Interpolation fleischlich gesinnter Personen, welche zu stumpfsinnig waren, die rein geistliche Bedeutung der Aussage zu begreifen, daß Maria vom hl. Geist empfangen hat‘. Selbst den Titel ‚Jungfrau Maria‘ findet er, sofern Maria nach dem Tode Josephs Witwe der ersten christlichen Gemeinde (Act. 6, 1) geworden, in dem Ideenkreis und Sprachgebrauch der damaligen Zeit erklärlich, ohne die eigentliche Virginität Marias unterstellen zu müssen. Nach Philo (de Cherub. 148) macht ja der Verkehr der Seele mit Gott die Frau wieder zur Jungfrau. Tertullian (de Exh. Cast. I) spricht von der secunda virginitas quae in virginitate perseverat ex arbitrio. Auch Clemens von Alex. (Strom. 7, 12) äußert sich in gleichem Sinne: *καθάπερ ἡ χήρα διὰ σωφροσύνης αὖθις παρθένος*. Mit diesen Anführungen wäre nun allerdings noch wenig gedient, da sie doch nicht darthun, daß die bezeichneten Witwen allgemein Jungfrauen genannt wurden. Einen Beleg für diesen Gebrauch findet jedoch C. in den Worten Ignatius' von Antiochien (ad Smyrn. 13): *Ἀσπάζομαι . . τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας*. Nach dem Vorgange Lightfoots (Apostol. Fath. Ignatius, II 324) deutet er nämlich die vielumstrittenen Worte in dem Sinne, daß Ignatius hier Witwen begrüße, ‚welche ihrer Reinheit und Heiligkeit wegen vor Gott Jungfrauen seien‘. Doch besagen die Worte auch nach dieser Deutung nicht, daß die keuschen Witwen allgemein Jungfrauen genannt wurden, sondern vielmehr, daß Ignatius den ihnen allgemein beigelegten Titel *χῆραι* für unpassend hält. Indes ist der Text selbst und weiterhin die Interpretation L.s zu wenig gesichert, als daß sie die Grundlage eines sicheren Argumentes bilden könnten. Endlich erweist sich der Zusatz ‚Jungfrau‘ in Mt. 1, 16 offenkundig als eine spätere Interpolation, die in der Tilgung der Ausdrücke *ἀνὴρ Μαρίας* usw. ihre Parallele hat.

— R. H. Charles widmet (Academy 1894 II, 447 f.) dem neu entdeckten Sinaitext eine Betrachtung, welche genauer auf die Lesarten der altlateinischen Uebersetzungen im Vergleich zu dem syrischen Texte eingeht. Der Codex Bobbiensis k (aus dem 5. Jahrh., nach Gregory, Nov-

Test. gr. III 960) bietet folgenden Text: et Jacob genuit Josef. cui desponsata virgo Maria genuit Jesum Christum. Der Codex Veronensis (5. Jahrh. nach Gregory aaO. 954) liest: Jacob autem genuit Joseph cui desponsata erat virgo Maria. Virgo autem Maria genuit Jesum. Die Codices c (Colbertinus, 12. Jahrh.), d (Bezae Cantabrigiensis, 6. Jahrh.), g (olim Sangermanensis, 8. Jahrh.), q (olim Frisingensis, 6. Jahrh.), wie auch a (Vercellensis, 4. Jahrh.) enthalten im wesentlichen den Text von k. Charles führt alle diese Lesarten auf den syrischen Text des Sin. als auf die ursprüngliche Quelle zurück. Der mit Bezug auf Maria die Mutter etwas schiefe Ausdruck genuit, welchen Cod. d in peperit verwandelt hat, deutet wohl auf die Abhängigkeit von der syrischen Quelle, wo dasselbe Zeitwort iled gebraucht ist, aber ob die Form des unorthodoxen Sin. oder die des orthodoxen Curet. die ursprüngliche sei, steht eben, wie wir oben bemerkt, sehr in Frage. Indem Ch. dies ohne weitern Beweis annimmt, entbehren seine darauf gegründeten Schlussfolgerungen der sicheren Grundlage. ,Die Anschauung, daß Joseph der natürliche Vater Jesu war, ist in der That das, was wir in dem neuen syr. Ms. finden, und derselbe Text lag unzweifelhaft den altlateinischen und armenischen Uebersetzungen zugrunde'. Wenn also nicht noch ältere griechische Mss. entdeckt werden (Ch. versetzt die Codd. k und b ins 4. Jahrh.), so sei das letzte Wort, meint Ch., von den Uebersetzungen gesprochen. Die Genealogie bei Mt. wie auch die bei Lc., wo im syrischen Ms. statt: ,der gehalten wurde' steht: ,der genannt wurde (= war) der Sohn Josephs', waren ursprünglich in ebionitischem Sinne gehalten. Daraus schließt Ch., angesichts der organischen Verbindung der Geburtsgeschichte mit dem ganzen Matthäusevangelium, daß die Genealogie ursprünglich nicht zum Evangelium gehörte. In der That läßt Tatian die Genealogie aus, und bei Justin findet sich keine Bezugnahme auf dieselbe. Sie wurde nach Ch. wohl nicht vor 170 allgemein den griechischen Mss. einverleibt.

— Man kann sich bei Prüfung der soeben kurz gezeichneten Stellungnahme von Theologen verschiedenster Richtung zum neuentdeckten syr. Ms. der Beobachtung kaum verschließen, daß die neutestamentliche Textkritik nachgerade bedenkliche Wege geht. Die neuesten Textkritiker haben in ausgesprochener Weise einige wenige Handschriften bevorzugt wegen ihres angeblich höhern Alters, ohne die innere Beschaffenheit derselben, insofern sie geeignet ist, die diplomatische Treue darzuthun, ernstlich zu beachten und ohne das bedeutende Gewicht der großen Mehrzahl der spätern griechischen Handschriften gebürend in Anschlag zu bringen. Nunmehr soll selbst einigen alten handschriftlichen Repräsentanten der alten Uebersetzungen, nachdem man sie vermeintlich auf eine unorthodoxe Quelle zurückgeführt hat, der Vorzug eingeräumt werden gegenüber der

nahezu vollständigen Gesammtheit aller griechischen Zeugen. Es scheint an der Zeit, daß die Kritik erinnert werde an gewisse Grundsätze, welche J. P. Martin in seinen Arbeiten zur neutest. Kritik vielleicht mit etwas übertriebener Schärfe hervorgehoben hat. Erfreulich ist es, daß von katholischer Seite in der von Fr. Brandscheid besorgten Ausgabe des N. Test. (Freiburg, Herder, 1893) der Weg zu einer nüchternern Behandlung textkritischer Fragen eingeschlagen worden ist.

— Eberhard Nestle (Academy 1894 I 123) lenkt unsere Aufmerksamkeit darauf, daß die syrischen Uebersetzungen (Pesch., Curet., Evg. Hieros.) Mt. 1, 25 lesen: ‚und sie nannte seinen Namen Jesus': vaq'rāth. Mt. 1, 21 wird deshalb der syrische Uebersetzer das zweideutige Verbum v'theq're zweifelsohne auch: ‚und sie wird nennen', nicht: ‚und du wirst nennen' aufgefaßt haben. Der griechische Text ist allerdings in Mt. 1, 21 durchaus gesichert *καὶ καλέσεις*, in Mt. 1, 25 ist *ἐκάλεσε* zweideutig; W. H. trennen die Worte *καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν* durch ein Kolon von dem Vorhergehenden, und lassen so eher der Auffassung: ‚und sie nannte seinen Namen Jesus' Raum als Tischendorf, welcher (8. maj.) ein Komma setzt. Bekanntlich sagt der Engel zu Maria Lc. 1, 31 *καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν*, und Lc. 2, 21 heißt es allgemein *καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς*. In den meisten Fällen erscheint im A. Test. die Mutter als solche, die dem Kinde den Namen beilegt. Bemerkenswert ist, daß auch in der Prophetie Js. 7, 14 das Wort וְקָרָאת die doppelte Bedeutung zuläßt.

— Westcott-Hort stellen bekanntlich in ihrem kritischen Text des N. Test. den Markusanfang *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (υἱοῦ Θεοῦ)* durch einen beigefügten Punkt und durch Trennung vom übrigen Text, als Ueberschrift des 2. Evangeliums dar, während Tisch. durch ein beigesetztes Komma die Worte enge mit folgenden V. 2 3 verbindet und durch Einfügung eines Punktes nach V. 3 die drei ersten Verse zu einer Periode zusammenschließt: ‚Der Anfang des Evangeliums J. Chr..., wie geschrieben steht'. Die Auffassung W.-Hs möchte E. Nestle dahin näher bestimmen, daß in der That der bekannte Markusanfang ein von dem eigentlichen Text getrennter Titel sei, der ursprünglich gelautet habe: *Εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ (κατὰ Μάρκον)*. Das Wort *ἀρχή* erkläre sich einfach als ein Incipit, welches bei der Vereinigung der vier Evangelien in einen Evangeliencodex entsprechend dem am Ende des vorausgehenden Evangeliums beigesetzten Explicit hinzugefügt worden sei. ‚Später wurden diese Worte als der Anfang des Textes genommen und von manchen Herausgebern und Erklärern gegen alle grammatischen und stilistischen Regeln mit dem wirklichen Anfang *καθὼς γέγραπται* verbunden' (Expositor 1894 II 458 ff.). Leider kann er nur einen positiven und dazu noch sehr fraglichen Beleg beibringen für diese sehr beträchtliche Textveränderung, welche schon durch den in

den Handschriften bezeugten Beginn der andern Evangelien wenig empfehlenswert erscheint. Das Evangeliarium Hierosolymitanum hat nämlich nicht ἀρχὴ τ. ε. Ι. Χ., sondern nur subbāreh d'more jesus m'sīchā. Zuzugeben ist, daß ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου ein nicht natürlicher Anfang eines Buches ist. Für den Anfang aber mit καθὼς (καθάπερ, ὡς, ὥσπερ) verweist N. auf das letzthin von Harnack-Preuschen veröffentlichte ‚Register der Initien' (Gesch. der altchristl. Literatur bis Eusebius 1893 I S. 988 ff.), wo die genannten Partikeln ebenso wie die entsprechenden lateinischen: sicut, quomodo öfter vorkommen, während ἀρχὴ oder initium, principium nirgends sich findet.

— Auf die Anlehnung des Petrusevangeliums an die Chronologie des Johannesevangeliums in der Leidensgeschichte wurde schon vielfach hingewiesen. Die Zeitbestimmung der Uebergabe des gekreuzigten Herrn πρὸ μίας τῶν ἀζύμων τῆς ἑορτῆς αὐτῶν bildet jedenfalls eine Stütze für die buchstäbliche Auffassung von Joh. 18, 28 und 19, 11, wonach die Juden am Abend des Kreuzigungstages das eigentliche Pascha aßen (vgl. J. A. Croß Expositor 1894 II 320). Auch Schubert (Die Composition des pseudopetrinischen Evangelienfragments, Berlin 1893, S. 10) bemerkt: ‚Es ist durchaus anzunehmen, daß mit dem Ausdruck auch die johanneische Berechnung des 14. Nisan als des Todestages adoptiert werden soll'. — Daß die Stundeneintheilung im vierten Evangelium dieselbe sei wie bei den Synoptikern, nämlich die des natürlichen Tages, wird immer übereinstimmender angenommen. Das petrinische Fragment weist dieselbe Stundenbestimmung in der Angabe des Anfanges und Endes der Sonnenverfinsterung auf: ἦν δὲ μεσημβρία καὶ σκότος κατέσχε πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν — τότε ἥλιος ἔλαμψε καὶ εὑρέθη ὥρα ἐνάτη.

— Ein Erklärungsversuch, der bisher von der Mehrzahl der Ausleger nicht einmal angeführt worden ist und vielleicht auch fernerhin immer zu den Curiosa zählen wird, möge hier Erwähnung finden. A. Roberts befürwortet (Expos. 1893 II 296) zu Joh. 19, 13 die transitive Bedeutung des Zeitwortes ἐκάθισεν und gelangt so zu der den Vorgang der Verurtheilung unseres Herrn allerdings bedeutsam umgestaltenden Vorstellung, daß Pilatus den Juden zum Hohn für einige Augenblicke Christus auf den Richterstuhl selbst gesetzt habe. Aus der grammatischen Form läßt sich freilich nichts dagegen einwenden. Die Berufung aber auf das Petrusevangelium καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως verwechselt die Handlungsweise der Soldaten mit der des Pilatus.

— Einen tief empfundenen Nachruf widmet Armitage Robinson dem verstorbenen Dr. Hort (Expos. 1893 I S. 62 ff.). Nach dem Hingange Lightfoots und Westcotts ist der Tod Horts die Sturzwelle des Verlustes für die anglicanische Kirche und Wissenschaft.

Neben der umfassenden Vielseitigkeit seiner Kenntnisse, war es vorzüglich die bewunderswerte fast übertriebene Genauigkeit bei allen wissenschaftlichen Forschungen, die die Eigenart Horts ausmachte. Sie befähigte ihn vornehmlich zur Durchführung des großen Werkes, das seinen Namen für immer mit der Textkritik des N. T. verknüpft. Er schrieb die ‚Introduction' zu der kritischen Ausgabe des N. T. von Westcott und Hort; ihm war der bedeutendste Arbeitsantheil zugefallen. Aus seinem Nachlasse werden zwei Vorlesungs-Serien angekündigt: Judaistic Christianity in the Apostolic and the following age und Early Conceptions and early history of the Christian Ecclesia, denen man nur einen sorgsamen Herausgeber wünschen kann. Ramsay fügt dem Nekrolog von Robinson ein Postscriptum bei, in welchem er die hervorragenden Kenntnisse Horts auf dem Gebiete der römischen Geschichte hervorhebt. Er schließt mit den Worten: ‚In der letzten Zeit gab es in England mindestens zwei Schulen der Alterthumsforschung, denen Europa nichts Höheres entgegenhalten kann, die Schule Lightfoots, Horts und Westcotts in Cambridge und die numismatische Abtheilung im britischen Museum. Die Texts and Studies sind ein erfreuliches Zeichen, daß die Cambridger Schule nicht aussterben wird, nun da ihre großen Begründer von der Universität verschwunden sind'. Nf.

— Die Angriffe Adolf Harnacks auf das apostolische Glaubensbekenntnis haben katholischerseits zwei größere gediegene Schriften veranlaßt. Die erste hat den gelehrten, leider zu früh verstorbenen P. Suitbert Bäumer O. S. B. zum Verfasser und trägt den Titel: Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Seine Geschichte und sein Inhalt. Mainz, Kirchheim, 1893. Als dieses Buch erschien, war die zweite Arbeit bereits für den Druck fertig gestellt von P. Clemens Blume S. J., Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Eine apologetisch-geschichtliche Studie, mit Rücksicht auf den ‚Kampf um das Apostolicum', Freiburg i. B. Herder 1893. Beide haben unabhängig von einander und auf verschiedenen Wegen in allen wesentlichen Stücken die gleichen Resultate gewonnen. Blume, dessen Werk (304 S.) der Redaction dieser Zeitschrift zugeschickt wurde, kommt in seiner tüchtigen Studie zu folgenden Schlüssen:

1) ‚Alles spricht mit sehr großer Wahrscheinlichkeit dafür, daß die alte Tradition vom streng apostolischen Ursprunge des altrömischen Symbolums auf Wahrheit beruht, und sie bleibt deshalb zu Recht bestehen, bis das Gegentheil mit Sicherheit oder doch wenigstens großer Wahrscheinlichkeit nachgewiesen ist. Letzteres ist bis jetzt weder durch äußere geschichtliche Zeugnisse, noch durch stichhaltige innere Gründe geschehen; am allerwenigsten genügen in dieser Hinsicht die von Harnack vorgebrachten Gründe, und von einem „gesicherten Ergebnis der Forschung" kann betreffs seiner Behauptungen durchaus keine Rede sein.

2) ‚Es steht unbestreitbar fest und wird von allen namhaften Symbolforschern anerkannt, daß — sogar abgesehen von der Tradition — das Vorhandensein des altrömischen Symboltextes in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts als geschichtlich sichere Thatsache angenommen werden muss.

3) ‚Der jetzige Wortlaut des Apostolicums weicht vom ursprünglichen bis auf sehr wenige unbedeutende Worte in nichts ab; er ist um kein einziges Wort, das im ursprünglichen stand, verkürzt, und er unterscheidet sich nur insofern, daß er außer dem im vierten oder fünften Jahrhundert in das Symbolum aufgenommenen Glaubenssatz von der Höllenfahrt Christi einige erklärende Zusätze erhalten hat. Er weist schließlich in seiner jetzigen Fassung ein Alter von mehr als vierzehn Jahrhunderten auf.

4) ‚Der Lehrinhalt jedes einzelnen Artikels im jetzigen Apostolicum und deshalb umso mehr im altrömischen Symbolum, und selbst dessen Wortlaut — mit Ausnahme verschwindend weniger Worte — läſst sich durch directe Zeugnisse und zwar in wesentlich ununterbrochener Reihenfolge bis zu den apostolischen Zeiten herauf verfolgen, so daß sogar rein geschichtlich feststeht: Jeder einzelne Artikel des Apostolicums wurde zu allen Zeiten von der gesammten Kirche Christi geglaubt.

5) Immer und überall, soweit die Documente reichen, wurde von den Christen das Symbolum als ein wertvolles Kleinod betrachtet; wer auch nur an einem Artikel desselben zu rütteln und selbständig zu deuteln wagte, der galt als Häretiker'. M.

— Während obige Mittheilungen über das syrische Sinaimanuscript schon zum Drucke befördert waren, wurde die Controverse über den Ursprung der eigenthümlichen Lesarten in der Geburtsgeschichte des Matthäus von hervorragenden englischen Kritikern in den Columnen der Academy lebhaft fortgeführt. Ueber das hohe Alter der in dem Evangeliar enthaltenen syrischen Uebersetzung herrscht volle Uebereinstimmung. Es ist indes nicht zu übersehen, daß nach wiederholten Kundgebungen der Entdeckerin selbst (Acad. 1894 II, 475) das Alter des Evangelientextes dieses Codex rescriptus nur muthmaßlich bestimmt werden konnte, durch Vergleichung nämlich mit der später darüber geschriebenen Schrift, deren Abfassung wiederum wegen der Unleserlichkeit des angeführten Datums nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf 778 angesetzt werden konnte. Hinsichtlich der Beurtheilung der Originalität des Sinaitextes und seines Verhältnisses zu dem traditionellen Text werden im wesentlichen keine neuen Gesichtspunkte eingeführt. Die Vertreter der beiden oben zuletzt gezeichneten Auffassungen Conybeare und Charles bekämpfen und widerlegen sich gegenseitig mit Gründen, welche wir im Vorausgehenden selbst schon kurz hervorgehoben haben. Mit Recht hebt Ch. (Acad. 1894 II, 556) die Unzuverlässigkeit der Exegese und Beweisführung hervor, durch welche C. aus den Speculationen des Philo mit einer von dem großen Alexandriner erborgten Willkürlichkeit

darthun will, daß man in weiten Kreisen damaliger Zeit von einer jungfräulichen Geburt, von einer Empfängnis durch den hl. Geist sprechen konnte, ohne deshalb den einfach natürlichen Vorgang in Frage zu stellen. Treffend wird auch auf die Kluft hingewiesen, welche zwischen dem ägyptischen und dem palästinensischen vom Pharisäerthum beherrschten Judaismus bestand. Es hätte hinzugefügt werden müssen, daß unsere Evangelien aus Kreisen hervorgegangen sind, die beiden Geistesrichtungen mehr oder minder ferne standen. Gegen die Annahme Ch's von der späteren Interpolation der Genealogien hebt C. (Acad. 1894 II, 474) hinwiederum richtig die volle Uebereinstimmung der Genealogie bei Matthäus mit der ganzen Anlage des Evangeliums und insbesondere die enge Verbindung der Geburtsgeschichte mit der Genealogie, endlich das Vorhandensein der letztern bei Irenäus und Julius Africanus hervor. Daß Justin (Dial. c. Tryph. 120) von der Genealogie Marias rede, wie Ch. meint, und deshalb die Genealogie des Matthäus nicht gekannt habe, ist gewiss nicht wahrscheinlich. Die Thatsache, auf die Nestle hinweist (Acad. 1894 II, 557), soll indes angemerkt werden, ‚daß acht von den 24 Mss., die Wordsworth und White verwendet haben, den V. 18 des 1. Capitels von Matthäus (den Anfang der Geburtsgeschichte) literis capitalibus vel rubricatis beginnen' und ‚daß zwei derselben ebendaselbst die Ueberschrift enthalten: Incipit Evangelium secundum Matthaeum'.

— Von katholischer Seite wird eine ausführliche Erörterung der Geschichte und kritischen Bedeutung der neuen Entdeckung geboten in einem Artikel der Études (15. Jan. S. 119 ff.) aus der Feder des Jesuiten A. Durand. Der Verf. bringt gegenüber den Aufstellungen von C. und Ch. mit Gründlichkeit und Schärfe die Gründe zur Geltung, welche oben kurz angedeutet wurden. Was nun die Beschaffenheit des Sinaitextes angeht, so möchte der Verf. in demselben keinerlei häretische Tendenzen entdecken. Es erkläre sich alles hinreichend und mit Rücksicht auf den unversehrt aufgenommenen Wunderbericht (Mt. 1, 18—25) ausschließlich durch das Bestreben, die legale Vaterschaft Josephs hervorzuheben, durch welche Jesus als Sohn Davids hingestellt werden soll. Wenn es uns auch schwer wird, dieser Erklärung vollkommen beizupflichten, so muss doch zugegeben werden, daß die Annahme durchaus nicht ungereimt oder unmöglich wäre, der Evangelist habe unverändert ein genealogisches Document aufgenommen, in welchem Joseph mit den gewöhnlichen Ausdrücken als Vater Jesu bezeichnet wurde. Eine ähnliche Auffassung wie Durand vertritt Allen (Acad. 1894 II, 512) und die vom Tablet (5. Jan. S. 8) gebrachte Untersuchung.

Ns.

Abhandlungen.

Der Staat und die Schule.

II.

Das Forum des positiven göttlichen Rechtes.

Von Ferdinand Stentrup S. J.

In unserm vorigen Artikel behandelten wir die Frage über das Verhältnis des Staates zur Schule vom Standpunkte des Naturrechtes aus. In dem gegenwärtigen fassen wir sie von einem höhern Standpunkt an, vom Standpunkt nämlich des positiven göttlichen Rechtes. Wir werden uns bemühen, in kurzen Zügen an der Hand der Offenbarung ein Bild von der Schule zu entwerfen, wie sie unter dem übernatürlichen Eingreifen Gottes in die Geschicke der Menschen geworden, und wie sie nach dem klar ausgesprochenen Willen Gottes sein muss. Daraus wird man dann mit Leichtigkeit das Verhältnis des Staates zur Schule näher bestimmen, und namentlich die brennende Frage, ob der Staat berechtigt sei, confessionslose Schulen zu errichten, und zu deren Besuch die Kinder zu zwingen, der Lösung zuführen können.

Gott war nach dem Berichte der hl. Schrift der Erzieher des ersten Menschen. Von Gott erhielten unsere Stammeltern Lehre und Zucht, durch die sie in ungewöhnlichem Grade befähigt wurden, ihrer hohen Bestimmung gemäß das Leben einzurichten. Gott

strahlte ein reiches Licht in ihren Geist, senkte die Gnade in ihre Seele, durchglühte mit seiner Liebe ihr Herz, damit sie durch Erhebung zu einer geheimnisvollen, die Schranken der Natur weit überschreitenden Theilnahme an Gottes Denken und Wollen und Lieben, in die innigste Lebensgemeinschaft mit Gott hineingezogen würden. Mit dieser Hinrichtung der Seele auf Gott als den Mittel- und Zielpunkt ihres Seins und Lebens, die Gott durch sein persönliches und übernatürliches Wirken in ihnen weckte, verband sich die gottverliehene Unterordnung ihres Leibes unter ihre Seele, und die Unterwürfigkeit der sichtbaren Außennatur unter ihnen, als deren Krone und Herrscher. Das war die Erziehungsthätigkeit Gottes, das Vorbild aller Erziehungsthätigkeit.

Durch den Missbrauch seiner Freiheit fiel der erste Mensch aus der Höhe hinaus, auf die Gott ihn gestellt hatte; durch eigene Schuld zerriss er das Band, das mit Gott ihn verknüpfte, trug er den Zwiespalt in sein eigenes Wesen, und verfeindete sich die ihn umgebende Natur. Gott jedoch wollte sich seiner und seines Geschlechtes, das aus ihm hervorgehen sollte, erbarmen. Er versprach dem Gefallenen einen Erretter, der ihn aufrichten, und ihm die verlornen Güter zurückgeben, und ihn namentlich der göttlichen Erziehung wieder theilhaft machen sollte. Indes auch vor der Ankunft dieses Retters wollte Gott seine Erziehungssorgfalt nicht ganz vom Menschen zurückziehen. Sie verblieb vielmehr demselben, wenn sie auch eine veränderte Gestalt annahm.

Nicht in unmittelbarem persönlichen Verkehr, sondern durch rein menschliche Organe übte Gott nach dem Falle des Menschen seine erziehliche Thätigkeit aus. Nachdem er in der patriarchalischen Periode das jeweilige Familienhaupt mit seiner Stellvertretung betraut, und zum Abschluss derselben den alten Bund als bleibende Institution durch Moyses gestiftet hatte, setzte er das aaronische Priesterthum als das ordentliche Organ ein, durch das sein Wort bewahrt und mitgetheilt werde, und stellte demselben als außerordentliches Organ die Propheten zur Seite, die er erweckte, damit sie beim Volke, das er zum Träger seiner Verheißungen auserwählt hatte, die Stelle von Vermittlern der göttlichen Erziehung ausfüllten. Dazu reichte diese Erziehung, wenn auch inhaltlich wachsend im Laufe der Zeiten, niemals an die Vollkommenheit jener Erziehung heran, deren sich der erste Mensch erfreute. Stets trug sie, entsprechend dem Zustand der Erwartung

des versprochenen Erretters, in dem sich der Mensch befand, den Charakter einer Erziehung an sich, die ihrer tiefern Bedeutung nach nur ein Hinweis war und eine Vorbereitung auf die Erziehung in der Fülle der Wahrheit und Gnade, die mit der Ankunft des Erretters eintreten sollte. Ihr hauptsächlicher Zweck war, den göttlichen Funken in unserm Geschlechte vor dem Erlöschen zu bewahren, der einst von ihm, der da kommen sollte, um dem Engel des Todes und der Finsternis das Scepter über die Völker zu entwinden' angefacht zu einem Feuer auflodern sollte, das der ganzen Menschheit belebendes Licht und beseelende Wärme zu bringen bestimmt war.

Auf den einst Kommenden deshalb, als den Führer und Lehrer der Völker vertrösten uns die Bücher des alten Testaments. Ihn stellen sie uns dar als das große Licht, das seine Strahlen in das Dunkel der Welt ergießt, und unserm in pfadloser Wüste irrenden Geschlechte den Weg des Friedens und des Heiles klar legt; als die Quelle, welche mit der Wissenschaft göttlicher Dinge den Erdkreis überflutet; als den Fürsten, der durch sein siegendes Wort die Fesseln der Lüge zersprengt, und befreiender Wahrheit den Zugang eröffnet. Erhaben fürwahr und hehr ist das Bild, das in ihnen von dem kommenden Lehrer entworfen wird, und doch bleibt es hinter der Wirklichkeit maßlos weit zurück.

Dann erst beginnen wir dieses Lehrers wirkliche Größe zu fassen, wenn wir in dem Gekommenen den Eingebornen sehen, der im Schoße des Vaters ist, der da ist Licht vom Lichte und wahrer Gott vom wahren Gott. Aber dann fangen wir auch an zu verstehen, daß in ihm die göttliche Erziehungsthätigkeit sich in einer Weise dem Menschen wieder zuwandte, die alles Ahnen übersteigt, und daß in ihm die göttliche Erziehung des Menschen zur übervollen Wahrheit wurde. Theil für Theil, so äußert sich der Völkerapostel an die Hebräer, und bald auf diese, bald auf jene Weise offenbarte Gott sich einst unsern Vätern in den Propheten; jetzt aber in diesen Tagen sprach er zu uns in seinem Sohne, den er als Erben des Alls einsetzte, durch den er auch die Welten schuf, der, da er der Abglanz der Glorie und das Abbild seines Principes ist, und das All durch sein Machtwort aufrecht erhält, und vermöge eigener Kraft die Reinigung von den Sünden bewirkt, zur Rechten der Majestät in der Höhe sitzt.

Auf alle andern Lehrer, die von Gott gesandt Gottes Wort den Menschen verkündigten, findet das Wort Anwendung, mit dem

sich der Evangelist über Johannes den Täufer äußert: Er war nicht das Licht, sondern nur ein Zeuge des Lichtes. Er erleuchtete, aber nicht in eigener Kraft der Sonne gleich, sondern nur, wie der Mond, der nur im Lichte strahlt, das er der Sonne entlehnt. Von ihm aber heißt es: Er war das wahre Licht, und mithin des Lichtes Fülle, und aller Erleuchtung Urquell. Jene sind nur Schüler und Diener der Wahrheit; er ist die Wahrheit selbst und aller Wahrheit tiefster Grund. Menschen nur waren jene, die durch göttliches Wirken vorübergehend zu Instrumenten der Offenbarungsthätigkeit erhoben wurden; er ist das ewige Wort, das zur persönlichen Einheit mit einer Menschennatur verbunden, in dieser Natur und durch sie als Lehrer der Menschen sichtbar in unser Geschlecht eintrat. So weit also, als der Schöpfer über das Geschöpf, und Gott über den Menschen emporragt, steht Christus der Lehrer über allen Lehrern, die es jemals gab und geben kann.

Bedarf es nun erst noch eines Beweises, daß Christus ein Lehr- und Erziehungsrecht besitzt, das seines Gleichen nicht zu haben vermag? Ebenso wenig, als vernünftiger Weise ein Beweis dafür verlangt werden kann, daß Gott das absolute Lehr- und Erziehungsrecht jedem Wesen gegenüber zukömmt, dem er Dasein und Leben verlieh. Oder müssen wir erst noch beweisen, daß wir in Christus eine Lehrmacht anzuerkennen haben, der bedingungsloser Gehorsam zu leisten ist? Nein, weil offenbar Christus, als jedes Geistes Schöpfer, Erhalter und Vollender, der unumschränkte Herr jedes Geistes ist, und somit jeder Geist zu ihm im Verhältnis allumfassender Abhängigkeit steht, um davon zu schweigen, daß absolutes Lehrrecht und absolute Lehrmacht zwei Begriffe sind, die sich gegenseitig fordern.

Aus dem absoluten Lehrrecht und der absoluten Lehrmacht, die Christus eigen sind, fließt mit logischer Nothwendigkeit der Schluſs, daß dem Lehrerthum Christi jedes menschliche Lehrerthum untergeordnet ist. Denn nur durch diese Unterordnung kömmt die Herrschaft Christi über jeden Geist, und die Abhängigkeit jedes Geistes von Christus zu sachlichem Ausdruck. Wollet nicht, sagt daher Christus selbst, den Namen von Lehrern tragen; denn euer Lehrer ist nur Einer, Christus; das heißt, es gibt kein Lehrerthum neben dem Lehrerthum Christi, sondern alles Lehrerthum außer diesem, steht unter diesem.

Man huldigt also einem Wahne, wenn man gedankenlos in das Loblied einstimmt, das der moderne Geist der absoluten Lehrfreiheit singt. Absolute Freiheit im Sinne absoluter Unabhängigkeit ist eine unveräußerliche Eigenschaft der göttlichen Wesenheit. Sie dem Geschöpfe in welcher seiner Lebensthätigkeiten auch immer zuschreiben zu wollen, ist das nämliche, als es auf den Thron Gottes zu erheben. Gott allein ist sich selbst das Gesetz; das Geschöpf hat nothwendig das Gesetz außer sich in Gott, der ihm Schöpfer und Vollender ist. Und darum gehört Abhängigkeit von Gott, von Gottes Gedanken, von Gottes Willen zum innersten Wesen jeder Lebensäußerung des Geschöpfes. Mit solcher Abhängigkeit aber ist absolute Lehrfreiheit unvereinbar. Wenn somit absolute Lehrfreiheit überhaupt nicht als ein ursprüngliches Menschenrecht ausgegeben werden kann, so lange man den Glauben an den persönlichen Gott festhält, und an der Ueberzeugung von dem Dasein einer Auctorität über dem Menschen nicht rüttelt, so kann von ihr dem Lehrerthum Christi gegenüber im besondern nicht die Rede sein, es sei denn daß man die Gottheit Christi und die Göttlichkeit seines Werkes verwerfe.

Die aus der Natur des Lehrerthums Christi sich ergebende Unterordnung jedes menschlichen Lehrerthums unter dasselbe bringt vor allem die jenem auferlegte Verpflichtung mit sich, niemals mit der Lehre Christi in Widerspruch zu gerathen. Denn ein solcher Widerspruch wäre eine Ueberhebung des menschlichen Lehrerthums über das Lehrerthum Christi, und eine Empörung der menschlichen Vernunft gegen die göttliche. Unbegreiflich, daß der moderne Geist in dieser Empörung und dem Abfalle von Gott, den sie einschließt, den Anfang des wahren Fortschrittes oder die nothwendige Vorbedingung dazu erblicken will. Bei einigem Nachdenken muss man doch einsehen, daß im Gegentheil der Abfall der Menschenvernunft von Gott jeden Fortschritt, der mit Recht diesen Namen verdient, unmöglich macht.

Denn Abfall der Vernunft von Gott ist Abfall derselben vom Grunde ihres Seins und Lebens. Weit entfernt aber davon, daß die von ihrem Seins- und Lebensgrunde losgerissene Vernunft wahren Fortschritt machen kann, muss dieselbe vielmehr sich unaufhörlich weiter von der wahren Vollkommenheit entfernen. Aus der gleichen Quelle ja, der das erste noch unvollendete Sein und Leben entstammt, muss dessen Vollendung kommen. Jener Abfall

ist ferner ein Abfall der Vernunft von dem Endziel, das ihrem Sein und Leben vorgesteckt ist. Nun aber kann kein Wesen seinem Endziele entfremdet werden, ohne auf eine Bahn gedrängt zu werden, die mit unfehlbarer Gewißheit stets weiter von der Vollkommenheit abführt. Abfall vom Endziel zieht unvermeidlich die Unmöglichkeit nach sich, dem Endziel sich zu nähern, das ist, irgendwelchen Fortschritt zu machen, dem voll dieser Name gebürte.

Man wird uns den thatsächlichen Fortschritt entgegenhalten, den die Vernunft besonders in diesem Jahrhundert trotz ihres Abfalles von Christus und von Gott gemacht hat. Aber wenn man nicht der irrthümlichen Annahme beipflichtet, daß jede Erweiterung des menschlichen Wissens als ein wahrer Fortschritt der Vernunft ausgerufen werden müsse, kann man diese Einwendung nicht für erheblich halten. Nichts liegt uns ferner als behaupten zu wollen, die die Lehre Christi verachtende und von Gott abgefallene Vernunft vermöge ihre Kenntnisse nicht zu vermehren, noch namhafte wissenschaftliche Eroberungen auf gewissen Gebieten zu machen; wir behaupten nur, daß in derartiger Mehrung nur eine Ausdehnung des materiellen Elementes des Fortschrittes der Vernunft, nicht aber der Fortschritt selbst zu sehen ist, weil jenes Element abgeht, ohne das die Vernunft unmöglich an innerer Vollkommenheit wachsen kann. Denn die Bestimmung der Vernunft ist, nicht eine Vielheit von Wahrheiten, sondern die Wahrheit selbst zu erkennen; und folglich gibt es für sie keine innere Vollkommenheit, die nicht an die Erkenntnis der Wahrheit selbst gebunden wäre, und vermag nichts ihre innere Vollkommenheit zu fördern, was nicht einen Fortschritt in dieser Erkenntnis bezeichnet. Die von Gott abgefallene Vernunft aber bietet keinen Raum dar für die Erkenntnis der Wahrheit selbst. Oder will man etwa jene Bestimmung der Vernunft leugnen? Nun so fasse man den innern Drang der Vernunft ins Auge, bis zum letzten Grunde alles Seins und aller Wahrheit emporzusteigen, und in ihrer Erkenntnis vollendende Ruhe zu suchen. Er legt ein unwidersprechliches Zeugnis für jene Bestimmung ab, weil nur die Wahrheit selbst aller Wahrheit letzter Grund zu sein vermag.

Und in der That, ein Blick auf die vielgepriesenen Fortschritte der glaubens- und gottlosen Vernunft reicht zum Beweise hin, daß denselben das beseelende und belebende Moment fehlt. Entweder beschränken sie sich auf die Sinneswelt mit ihren wechselnden

Erscheinungen, auf die sichtbare Natur mit ihren Gesetzen, oder, falls sie über dieses Gebiet sich erheben, laufen sie sämmtlich in pantheistischen oder materialistischen Monismus aus. Vergebens späht das Auge aus nach wahrhaft großen Gedanken, nach Gedanken, welche die Vernunft über das Gemeine und Niedrige emportrügen, und gleich Samenkörnern wären, aus denen wahrer Adel und wahre Würde in das Menschenleben hineinwachsen würden. Unter dem hellen Jubel, mit dem die Fortschritte der Vernunft und der Wissenschaft nicht allein mehr in den Conventikeln der Zünftigen, sondern auch schon im Lager des Proletariats gefeiert werden, geht der Process der Entwürdigung des Menschen und des Niederganges des social-gesellschaftlichen Lebens unaufhaltsam voran.

Neben der besprochenen Verpflichtung legt die Unterordnung des menschlichen Lehrerthums unter das göttliche Lehrerthum Christi demselben außerdem die Verpflichtung auf, in diesem die Würde des leitenden Principes anzuerkennen, und es als eine Norm der Wahrheit hochzuhalten, von der es unter keiner Bedingung je abweichen dürfe, sondern mit der es stets in vollem Einklange stehen müsse. Denn das Lehrerthum Christi schließt, wie wir sahen, eine Auctorität ein, der jeder Geist unterworfen ist, die somit für jede Lehrthätigkeit eine Schranke bildet; der zudem jeder Geist zu dienen und zu huldigen hat, die somit durch jede Lehrthätigkeit je nach deren eigenthümlicher Natur in ihren Zwecken unterstützt werden muss. Jedes menschliche Lehrerthum ist also durch die Pflicht gebunden, in dem Lehrerthum Christi das leitende Princip und die unumgängliche Norm aller Lehrthätigkeit zu erblicken.

Mit Unrecht hat man mithin den alten Ausspruch verhöhnt, daß die Philosophie eine Magd der Theologie, die Vernunft eine Magd des Glaubens sei. Derselbe besagt ja im Sinne seiner Urheber weiter nichts, als daß die Gedanken Gottes, die im Glauben geborgen liegen, im Reiche der Gedanken herrschen müssen; daß alles geschöpfliche Denken von ihnen getragen und durchleuchtet in letzter Linie darauf hingerichtet sein muss, der Oberherrlichkeit der unerschaffenen, unendlichen Vernunft über die erschaffene, endliche Vernunft einen prägnanten Ausdruck zu verleihen. Und das kann doch nur für einen Atheisten ein Gegenstand des Spottes und Hohnes sein.

Mit noch größerm Unrecht hat man den nämlichen Ausspruch unter dem Vorwande bekämpft, daß er die Vernunft in eine Stel-

lung zum Glauben bringt, welche ihrem Aufschwung feindlich und ihrer naturgemäßen Vervollkommnung hinderlich sei. Denn das gerade Gegentheil ist der Fall. Schon daraus möchte sich das bis zur Evidenz ergeben, daß, wie die Strahlen der Sonne nicht auf die Erde fallen können, ohne sie zu erleuchten, so das Göttliche das Menschliche nicht berühren kann, ohne es zu vervollkommnen. Nichts anderes ist ja dieses Berühren, als ein Hineinstrahlen der Sonne der unendlichen Wahrheit und Gutheit in die Menschennatur. Doch lassen wir uns auf eine etwas eingehendere Erklärung ein.

Zunächst weisen wir auf ein Wort des Aristoteles hin, daß jede Kenntnis, die schwächste und geringste nicht ausgenommen, hehrer und hoher Dinge die menschliche Vernunft in erstaunlichem Maße vervollkommne. Ein ebenso wahres, als scharfsinniges Wort. Was ist denn das Leben der Vernunft, als Denken? und was ist das Denken, als das Aufnehmen des idealen Seins des Gedachten in dem Denkenden? Nun wird aber der menschlichen Vernunft durch den Glauben die Kenntnis hehrer und hoher Dinge vermittelt, indem die Gedanken Gottes selbst über die höchsten Dinge dessen Inhalt bilden. Und zwar wird eine Kenntnis vermittelt, die nicht etwa auf schwankendem Boden steht, und die Natur einer mehr oder weniger wahrscheinlichen Ansicht hat, sondern die jenen Grad absoluter Gewisheit besitzt, der das Bewußtsein begleitet, daß man die Gedanken der Vernunft nachdenkt, die weder irren noch täuschen kann.

Aber nicht nur wächst der Vernunft aus dem Glauben eine wunderbare Vervollkommnung dadurch zu, daß sie durch denselben mühelos in den unmittelbaren, sicheren und unzerstörbaren Besitz eines reichen Schatzes erhabener und in alle Verhältnisse tief einschneidender Wahrheiten gelangt, sondern sie wird auch dadurch einer Vervollkommnung theilhaft, daß eben dieser Besitz, in den sie durch den Glauben eintritt, ihr eine mächtige Hilfe zur Erreichung ihrer von innen heraus durch eigene Thätigkeit sich entwickelnden Vollkommenheit ist. Mit diesem Besitz gewinnt sie ja einen Leitstern, der von der einen Seite vor Irrwegen sie bewahrt, von der andern Seite das Ziel ihr weist, das sie durch den Gebrauch ihrer angebornen Kräfte anzustreben hat, und das erreicht, der aus innern, der Natur des Gegenstandes entnommenen Gründen sich ergebenden Gewisheit ein neues Gewicht hinzufügt.

Er wird ihr überdies zur Anregung, in das Verständnis des Glaubensinhaltes einzudringen, und entweder, was sie im Gehorsam gegen Gottes Auctorität gläubig hinnimmt, zugleich aus ihren eigenen Principien zu begreifen, oder, falls es ihre Fassungskraft übersteigt, durch genauere Betrachtung und tiefere Untersuchung der Begriffe, die ihren natürlichen Besitzstand ausmachen, dessen analogische Auffassung zu erleichtern und es dem Verständnis näher zu bringen. Und darin liegt doch offenbar eine nicht zu unterschätzende Vervollkommnung der Vernunft innerhalb ihres eigenen Gebietes. Mehr als thöricht also ist es, meinen zu wollen, daß die Unterwürfigkeit der menschlichen Vernunft unter den Glauben, das ist unter die unendliche Vernunft, die wir oben darlegten, ein Hindernis für deren Vervollkommnung sein könne.

Wenngleich Christus, um einen Schritt weiter in unserer Frage zu machen, in seiner sterblichen Erscheinung vorübergieng, so gieng doch sein Lehrerthum nicht vorüber. Er entzog zwar seine sichtbare Gegenwart der Menschheit, nicht aber seine lehrende und erziehende Wirksamkeit. Er stiftete die Kirche, und machte sie zu deren stellvertretenden Trägerin. In ihr und durch sie fährt er fort, das Reich der Wahrheit und Gnade auf der Erde zu verbreiten, und das Scepter, das ihm der Vater in die Hände gab, über die Völker zu führen. In den Schoß der Kirche hat er die Schätze seiner göttlichen Weisheit niedergelegt, und unter die Hut des Geistes der Wahrheit gestellt; ihren Mund hat er zum nie verstummenden Organ seines belebenden Wortes geweiht, damit es ohne Ende durch die auf- und niedersteigenden Generationen der Menschen forttöne. ‚Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch'. Die Sendung, welche ich vom Vater empfieng, die Menschheit von ihrem Falle aufzurichten, die verlorene Wahrheit und das verlorne Leben ihr zurückzugeben, und den verschlossenen Weg zum Frieden und zum Glücke wieder zu öffnen, lege ich auf eure Schultern. Von diesem Augenblick an seid ihr die Lehrer und Erzieher der Menschheit in meinem Namen und an meiner statt, und übe ich mein Lehr- und Erziehungsamt durch euch aus, so daß, wer euch hört, mich hört; wer aber euch verachtet, mich verachtet und den, der mich gesandt hat, den Vater.

In der Kirche also ruht die Sendung Christi, ihre Stiftung hatte den Zweck, die Sendung Christi bleibend und dauernd bis ans Ende der Tage zu machen, und gehörte zur Erfüllung jener

Weissagungen, die uns anweisen, im kommenden Messias den Lehrer und Führer aller Völker mit Auszeichnung zu verehren, und zur Bewahrheitung so mancher Aussprüche Christi, daß das Ende seiner Wirksamkeit nicht mit dem Ende seines irdischen Lebens zusammenfallen, und seine Stimme nicht mit seinem Tode ausklingen werde. Ist aber dem so, dann ist die Kirche durch ihr innerstes Wesen die gottgesetzte Erzieherin zum wahren unsterblichen Leben und die gottgeschätzte Lehrerin der einzig heilbringenden Wahrheit; dann besitzt die Kirche durch Uebertragung und Theilnahme, was Christus ursprünglich und in ganzer Fülle besitzt, nämlich ein göttliches Erziehungs- und Lehrrecht.

Wir sind somit vor allem gezwungen, in der Kirche ein Lehr- und Erziehungsrecht anzuerkennen, dem wahre Souveränität zukömmt. Denn der übernatürliche, göttliche Charakter, den es als Theilnahme und Ausfluss des Rechtes des Gottmenschen in sich trägt, duldet keine Art der Abhängigkeit von einer auf natürlichem und menschlichem Boden stehenden Auctorität, und macht es gegen jede Erdenmacht unverletzlich und unantastbar. Der Versuch selbst, dieses Recht zu beschränken, und es menschlichen Gesetzen zu unterwerfen, würde ein Angriff auf das Recht Christi sein.

Wir müssen ferner der Kirche ein Lehr- und Erziehungsrecht zugestehen, dem bedingungsloser Gehorsam vonseite derjenigen gezollt werden muss, denen gegenüber es geübt wird. Auch hier bedürfte es nur einer Hinweisung auf den Charakter, den dieses Recht als Ausfluss des göttlichen Rechtes Christi hat; aber da wir für diese Wahrheit unzweideutige Aussprüche Christi haben, beziehen wir uns lieber auf sie. Die verpflichtende Macht, die jenem Rechte innewohnt, stellt nämlich Christus außer allen Zweifel, indem er bei Verleihung desselben sich ausdrücklich auf die höchste Macht beruft, die ihm im Himmel und auf Erden vom ewigen Vater gegeben wurde; und außerdem die gläubige Unterwerfung unter das Wort der Kirche bei Strafe ewigen Untergangs befiehlt.

Endlich müssen wir in der Kirche ein Lehr- und Erziehungsrecht sehen, das sich auf alle Menschen erstreckt. Auch das wird uns durch Christi Wort verbürgt. Bezeichnet es doch als diejenigen, an welche die Kirche als Lehrerin und Erzieherin sich zu wenden habe, alle Völker, jedes Geschöpf; alle, die zum Leben der Gnade und Glorie berufen sind, und für die er sein Leben am Kreuze opferte; und gibt es doch die Umgestaltung der Erde zu

einer Hürde unter einem Hirten, zu einem Gottesreich, in dem Gottes Gedanken und Willen das höchste Gesetz sind, als das Ziel an, das durch die Lehr- und Erziehungsthätigkeit der Kirche erreicht werden soll. Die Kirche ist also durch unmittelbare Bevollmächtigung desjenigen, dem alle Geschöpfe unterthan sind, Lehrerin und Erzieherin aller Menschen, und jedem liegt die Verpflichtung ob, ihr als solcher anzugehören, sobald er zur Erkenntnis jener Bevollmächtigung vorgedrungen ist. Weil es jedoch nach Christi Willen der freien Entschließung des Menschen anheimgestellt bleiben soll, ob er dieser Verpflichtung nachkommen will oder nicht, so kömmt das Lehr- und Erziehungsrecht der Kirche, namentlich insofern es als Macht sich äußert, erst dann zur vollen Geltung, wenn der Mensch durch freien Entschluss der Kirche sich beigesellt. Wir glauben, daß das zur Genüge durch die Worte, mit denen Christus die Apostel und ihre Nachfolger mit seiner Stellvertretung betraute, angedeutet wird. Christus richtet nämlich an die Apostel die Aufforderung, in die Welt hinauszugehen, und alle Völker, wie wir im griechischen Text lesen, zu Schülern zu machen, indem sie dieselben taufen, und sie lehren alles zu halten, was er ihnen aufgetragen habe. Die Taufe wird also vom Erlöser als ein Erfordernis angeführt, damit jemand vollständig Schüler der Kirche sei, oder was das gleiche ist, dem Rechte und der Macht der Kirche, zu lehren und zu erziehen, schlechthin unterthan werde. Nun ist aber die Taufe das Sacrament, durch das der Mensch in den mystischen Leib Christi, die Kirche, eingegliedert wird. Mithin wird der Mensch erst durch die Eingliederung in die Kirche dem Rechte und der Macht der Kirche zu lehren und zu erziehen, schlechthin unterthan, und wird für ihn der Gehorsam gegen die lehrende und erziehende Kirche die Erfüllung einer Unterthanenpflicht im strengen Sinne des Wortes.

Ist aber die Kirche in erster Linie und vorzugsweise die Lehrerin und Erzieherin der Getauften, dann ist es unbestreitbar, daß alle erwachsenen Christen durch die Pflicht gebunden sind, sie als ihre Lehrerin und Erzieherin mit Recht und Macht zu betrachten. Sie sind deren Schüler, und bleiben es, bis Gott selbst ihren Glauben in Schauen verwandelt. Von der Kirche haben sie die heilsbringende Wahrheit zu vernehmen, in der gläubigen Unterwerfung unter das Lehramt der Kirche sie zu bewahren, durch den Unterricht der Kirche und unter deren Leitung

sie stets tiefer zu erfassen. Was auf dem Gebiete der Lehre von der Kirche gebilligt wird, das haben auch sie zu billigen; was hingegen von ihr verworfen wird, das haben auch sie zu verwerfen, selbst wenn sie dadurch in offenen Widerspruch mit dem Zeitgeiste und den herrschenden Tagesmeinungen gerathen müßsten.

Nicht Schüler aber allein sind sie der Kirche, sondern auch deren Kinder. Die Kirche steht ihnen gegenüber da nicht nur, wie eine Lehrerin ihren Schülerinnen, sondern auch wie eine Mutter ihren Kindern gegenüber. Bis ihre Pilgerschaft hienieden vollendet ist, haben die Christen der Führung der Kirche zu folgen; sie haben sich der liebevollen Pflege dieser Mutter zu überlassen, damit durch deren Hand das übernatürliche Leben, das sie ihrer Vermittlung verdanken, gewahrt, genährt, gestärkt und vervollkommnet werde, bis es seine letzte Vollendung in der Glorie erlangt.

Ebenso unbestreitbar ist es, daß dem kirchlichen Lehr- und Erziehungsrechte sämmtliche christliche Kinder unterstehen. Sind doch auch sie in den Verband der Kirche durch die Taufe aufgenommen, und zu Schülern und Kindern der Kirche gemacht worden. Ja weil das Bedürfnis belehrt und erzogen zu werden dem Kindesalter besonders eigen ist, und in ihm am stärksten hervortritt, wird die Behauptung nothwendig, daß das Lehr- und Erziehungsrecht der Kirche in ausnehmender Weise gerade die christlichen Kinder angeht.

Aber geräth dadurch die Kirche nicht in Collision mit den Eltern, denen naturrechtlich das Erziehungsrecht ihrer Kinder zusteht? Zugegeben, es würde eine solche Collision entstehen, so hätte das Recht der Eltern dem Rechte der Kirche zu weichen, weil das Geschöpf dem Rechte Gottes gegenüber keine Rechte, sondern nur Pflichten hat. Indes kann in unserm Falle von einer Collision gar nicht die Rede sein. Es ist eine verkehrte Anschauung, wenn man die übernatürliche Ordnung als im Gegensatz zur natürlichen Ordnung stehend denkt. Weit entfernt davon, daß jene dieser feindlich gegenüberstehe, setzt sie vielmehr diese als ihre Unterlage voraus, und anstatt dieselbe als ein Fremdes von sich auszustoßen, nimmt sie vielmehr dieselbe in gewissem Sinne in sich auf, um erhebend, veredelnd und verklärend dieselbe zu durchdringen, und in harmonische Einheit mit sich zu bringen. Wenden wir diese offenkundige Wahrheit auf unsere gegenwärtige Frage an, dann werden wir gestehen müssen, daß es zwischen dem Rechte der

Kirche und dem Rechte der Eltern keine wahre Collision geben kann. Doch gehen wir der größern Klarheit wegen näher auf die Sache ein.

Das Erziehungsrecht der Kirche ist seinem Ursprunge und Wesen nach übernatürlich und göttlich, und verfolgt deshalb als seinen Zweck die Heranbildung des Kindes zum übernatürlichen Leben. Das Erziehungsrecht der Eltern hingegen ist seinem Ursprung und Wesen nach natürlich und menschlich, und hat deshalb an und für sich keine andere Aufgabe, als das Kind zu einem menschenwürdigen Dasein innerhalb der Ordnung der Natur zu befähigen. Ließe sich nun in dem Kinde das natürliche Leben in allweg von dem übernatürlichen trennen, dann würde das Erziehungsrecht der Kirche, obwohl an Würde weit über das Erziehungsrecht der Eltern emporragend, dennoch zu diesem nur in dem Verhältnis der Nebenordnung stehen, und deshalb mit ihm nicht oder doch nur zufällig collidieren können. Allein wir wissen, daß diese Voraussetzung nicht zutrifft, und nicht einmal zutreffen kann. Denn das Uebernatürliche, weil nothwendig und unzertrennlich mit der höchsten, und nach Gottes Einrichtung allein Bestand habenden Bestimmung des Menschen verbunden, verhält sich formgebend zum ganzen Leben des Menschen, und hat demselben seine innerlichste Gestaltung zu verleihen. Folglich ist es uns verwehrt, das Erziehungsrecht der Kirche als ein dem Rechte der Eltern nebengeordnetes zu denken; wir sind vielmehr gezwungen, dieses im Verhältnis der Unterordnung zu jenem zu denken.

Man glaube jedoch nicht, daß diese Unterordnung darin liege, daß das Recht der Eltern aufhöre ein ursprüngliches zu sein, und nur mehr als ein vom Rechte der Kirche abgeleitetes betrachtet werden müsse, oder daß es in sich ein wesentlich anderes werde. Nur darin haben wir sie ausschließlich zu suchen, daß das Elternrecht theilweise durch das höhere Recht der Kirche gebunden ist. Das Erziehungsrecht der Kirche legt nämlich den Eltern die Verpflichtung auf, dem Kinde eine Erziehung zu geben, die ihre Richtung in erster Linie aus dem Hinblicke auf die übernatürliche Zugehörigkeit desselben zur Kirche, der Lehrerin und Mutter aller Getauften empfängt. Diese Verpflichtung aber ist weder eine Aufhebung der Ursprünglichkeit noch eine wesentliche Veränderung des Elternrechtes. Mehr noch, sie ist nicht einmal eine neue Beschränkung desselben, sondern nur eine Bestimmung der durch das Naturgesetz mit dem Elternrechte schon verbundenen Beschränkung.

Zweifellos gehört die Beschränkung des elterlichen Erziehungsrechtes durch die Erziehungspflicht so sehr zu dessen Natur, daß es in ihr seine hauptsächlichste Wurzel hat. Die Erziehungspflicht aber hat zu ihrem ersten und höchsten Gegenstand das seelisch-geistige, und was in diesem das Vorherrschende ist, das religiös-sittliche Leben des Kindes, je nach der von Gott getroffenen Einrichtung für dieses Leben. Folglich ist das elterliche Erziehungsrecht von Natur aus durch die Pflicht beschränkt, für die Entwickelung des religiös-sittlichen Lebens des Kindes mit Einhaltung der von Gott bestimmten Ordnung Sorge zu tragen. Die von Gott für dasselbe gewollte Ordnung aber schließt die Kirche ein als die bevollmächtigte Vermittlerin des religiös-sittlichen Lebens durch Lehre und Erziehung. Wenn wir also von der Verpflichtung der Eltern sprechen, die Erziehung des Kindes unter das Zeichen der Kirche zu stellen, so unterziehen wir deren Recht nicht einer neuen Beschränkung, sondern bestimmen wir nur den Inhalt einer schon vorhandenen Beschränkung.

Wenigstens, wird man uns vielleicht einwenden, geht den Eltern durch die hervorgehobene Abhängigkeit von der Kirche das eigentliche Recht zur religiös-sittlichen Erziehung ihres Kindes verloren. Nicht mehr, antworten wir, als sie dieses Rechtes durch die Abhängigkeit vom Naturgesetze, die unter jeder Voraussetzung vorhanden ist, verlustig werden. Es heißt den Begriff des Rechtes verkehren, wenn man die Ungebundenheit zu den nothwendigen Momenten desselben zählen will. Recht und Pflicht bilden so wenig einen Gegensatz zu einander, daß grade die Pflicht eine Quelle des Rechtes ist. So in unserm Falle. Weil die Eltern zur religiös-sittlichen Erziehung ihres Kindes verpflichtet sind, haben sie dazu ein Recht, das von niemand ohne schwere Verletzung der Rechtsordnung angetastet werden kann, und in dessen Gebrauch sie von jedermann, der nicht etwa durch Gottes besondere Dazwischenkunft auf dem Gebiete religiös-sittlicher Erziehung in einer höhern Ordnung Recht und Macht erlangt hat, unabhängig sind. Und darum, wenn es keine göttlich gestiftete, und mit göttlicher Bevollmächtigung zum Lehren und Erziehen ausgerüstete Kirche gäbe, würde es auch keine von Menschen getragene Macht geben, die auf die religiös-sittliche Erziehung der Kinder einen autoritativen Einfluss ausüben, geschweige denn dieselbe an sich ziehen könnte. Das trifft bei unsern getrennten Brüdern zu. Die Protestanten sind nämlich

kraft ihrer Fundamentalprincipien genöthigt, das Dasein einer solchen Kirche zu leugnen. Für sie gibt es deshalb in anbetracht ihres subjectiven Glaubens keine Auctorität, deren Inhaber Menschen sind, von der sie in der religiös-sittlichen Erziehung ihrer Kinder rechtlich abhängig wären. Sie sind dafür niemanden außer ihrem eigenen Gewissen Verantwortung schuldig. Allerdings ist der Staat, wofern die Eltern die religiös-sittliche Erziehung ihrer Kinder vernachlässigen, zum Einschreiten berechtigt und verpflichtet, allein, wie wir in unserm vorigen Artikel bemerkten, diese Berechtigung ist mit nichten ein Ausfluss eines der Staatsgewalt innewohnenden Rechtes zur religiös-sittlichen Erziehung der Kinder, sondern nur ein besonderer Fall des staatlichen Rechtes, die Grundlagen der Gesellschaft sicher zu stellen, und der staatlichen Pflicht, den Rechten der Staatsglieder, und mithin auch dem Rechte des Kindes auf religiös-sittliche Erziehung Schutz zu gewähren.

Für den Katholiken hingegen, der mit unerschütterlichem Glauben an dem Bestande einer von Gott gegründeten Kirche festhält, in der Christus als Lehrer und Erzieher bis ans Ende der Tage fortlebt, ist es außer Frage gestellt, daß die religiös-sittliche Erziehung der Kinder, zu der die Eltern verpflichtet sind, im Verhältnis der Abhängigkeit zur Kirche, der Lehrerin und Erzieherin in Christi Namen steht. Folglich hat der Katholik nur ein Recht auf eine dem autoritativen Einfluss der Kirche unterstellte religiös-sittliche Erziehung seines Kindes, aber er hat auch dieses Recht einer ganzen Welt gegenüber, so daß jeder Angriff auf dasselbe, von welcher Macht er auch ausgehen möge, als ein empörender Rechtsfrevel angesehen werden muss.

Ziehen wir das Gesagte in einige Sätze zusammen. Fassen wir bei der Erziehung die Seite ins Auge, nach der sie Tüchtigmachung des Kindes zu dessen zeitlichem Fortkommen ist, dann ist dieselbe direct nur Sache der Eltern. Denn zeitliches Fortkommen, und was auf dasselbe hingeordnet ist, gehört an und für sich der rein natürlichen Ordnung an, und ist deshalb direct nur Gegenstand der Auctorität, welche das Naturrecht bestimmt. Das Naturrecht bestimmt aber als Träger der Erziehungsauctorität die Eltern.

Wenden wir uns aber der Seite der Erziehung zu, nach der sie die Heranbildung zum religiös-sittlichen Leben besagt, zu dem Leben nämlich, welches die Seele des wahren Lebens ist, und die Hinrichtung des ganzen Lebens auf dessen ewige Bestimmung be-

wirkt oder vielmehr in ihr gelegen ist, dann ist sie direct Sache der Kirche und der Eltern, jener zwar mit überwiegendem Vorzug, dieser aber mit pflichtschuldiger Unterordnung Wir sagen, daß sie direct auch Sache der Eltern sei. Denn das positive Gesetz, das für die Ordnung der Uebernatur, in welcher in der gegenwärtigen Oekonomie der Vorsehung das menschliche Leben zu verlaufen hat, und welcher deshalb das religiös-sittliche Leben angehört, die Kirche mit der Lehr- und Erziehungsauctorität betraut, hebt das Naturgesetz und die ihm entstammende Erziehungsauctorität nicht auf, sondern erhebt dieselbe nur, auf daß sie mit Abhängigkeit von jener und unter deren Leitung für das gleiche hohe Ziel thätig sei, das von jener angestrebt wird. Nicht unpassend könnten wir rücksichtlich der religiös-sittlichen Erziehung des Kindes die Eltern die von der Natur selbst bezeichneten und bestimmten Helfer und Stellvertreter der Kirche nennen.

Schließen wir an das Gesagte noch eine Bemerkung an. Nämlich wenngleich die Kinder in allem, was seiner Natur nach zu ihrem zeitlichen Fortkommen als solchem gehört, direct nur der Auctorität der Eltern unterstehen, so ist das nicht so zu verstehen, als wäre von der dahin abzielenden Erziehung die Auctorität der Kirche gänzlich ausgeschlossen. Auch bei dieser Erziehung ist das Recht der Eltern indirect dem Rechte der Kirche untergeordnet. Es wird das durch die Erwägung klar, daß nichts im menschlichen Leben gedacht werden kann, das nicht Berührungspunkte mit dem religiös-sittlichen Leben hätte, das nicht entweder einen Einfluss auf dasselbe ausüben würde, oder von ihm beeinflusst werden müsste. Daraus ergibt sich ja mit Nothwendigkeit die Pflicht der Eltern, auch bei der Tüchtigmachung des Kindes für sein zeitliches Fortkommen als leitende Norm dessen religiös-sittliche Tüchtigkeit ins Auge zu fassen, und alles davon fernzuhalten, was dieser schädlich oder hinderlich wäre, und dabei in einer Weise zu verfahren, daß die religiös-sittliche Erziehung vorbereitet und gefördert werde. Damit ist aber die indirecte Unterordnung des Rechtes der Eltern unter das Recht der Kirche gegeben, von der wir reden.

Kehren wir jetzt nach dieser nothwendigen und mit unserer Frage innig verknüpften Abschweifung zu dem Satze zurück, daß die Kirche mit göttlichem Recht und göttlicher Macht die Erzieherin und Lehrerin der christlichen Kinder ist. Natürlich wollen wir diesen Satz zunächst nur für die Ordnung des übernatürlichen

Lebens, das in einer geheimnisvollen Vereinigung mit Gott, der höchsten Wahrheit und Gutheit und Schönheit, durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe wurzelt, verstanden wissen, so daß er den Sinn hat: Die Kirche ist die vom Gottmenschen aufgestellte Erzieherin und Lehrerin der christlichen Kinder in der Ordnung des übernatürlichen Lebens.

Läßt aber dieser Satz, wie aus den vorgebrachten Beweisen erhellt, keinen Widerspruch zu, dann kann auch der weitere Satz keinem Widerspruch begegnen, nämlich: die Kirche hat ein göttliches Recht, Schulen für den Unterricht im übernatürlichen Leben und für die Erziehung im religiös-sittlichen Leben zu errichten. Denn das Recht, Schulen zu errichten, folgt dem Lehr- und Erziehungsrechte, das im vollen Sinne durch sich ein solches ist. Nun besitzt aber die Kirche ein göttliches Lehr- und Erziehungsrecht, das zugleich Lehr- und Erziehungsmacht ist. Folglich besitzt die Kirche auch ein göttliches Recht, Schulen zur Ausübung ihres Lehr- und Erziehungsrechtes zu errichten.

Indes die Kirche hat nicht nur ausschließlich ein göttliches Recht zur Errichtung solcher Schulen, sondern sie hat auch allein überhaupt das Recht dazu, weil nur von ihr jenes Lehrrecht im vollen Sinne ausgehen kann, durch das die Schule zur Schule im strengen Sinne des Wortes wird. Allerdings gestanden wir oben auch der Familie das Recht zur religiös-sittlichen Erziehung ihrer Kinder zu, allein wir fügten die Beschränkung bei, daß dieses Recht an das Recht der Kirche gebunden und von demselben abhängig sei. Mit diesem Gebundensein und dieser Abhängigkeit desselben aber ist das Recht zu dessen selbständiger Uebertragung unvereinbar. Klarer: das Recht der Familie zur religiös-sittlichen Erziehung ihrer Kinder wird durch das positive göttliche Gesetz, das als allgemeine Lehrerin und Erzieherin für das religiös-sittliche Leben die Kirche eingesetzt hat, zu einem Rechte derselben, bezüglich der eigenen Kinder Helferin und Vertreterin der Kirche in dem Geschäfte dieser Erziehung zu sein. Eines solchen Rechtes Träger kann aber nur entweder durch die Natur selbst, oder durch den Willen der Kirche bestimmt werden. Durch die Natur selbst ist die Familie allein zur Trägerin bestimmt. Folglich muss jeder andere Träger durch den Willen der Kirche bestimmt sein. Ohne also das Recht der Familie schmälern zu wollen, sich mit andern Familien zur Gründung einer Schule zur religiös-sittlichen Erziehung ihrer Kinder

zu vereinigen, müssen wir dennoch an unserer Behauptung festhalten, daß nicht die natürliche, sondern einzig die übernatürliche Familie, deren Haupt Christus ist, Verleiherin des Lehrrechtes in jener Schule sein kann.

Mit dem Rechte der Kirche, Schulen zur religiös-sittlichen Erziehung christlicher Kinder zu errichten, verbindet sich das Recht derselben, die Eltern zur Beschickung dieser Schulen autoritativ zu verhalten. Denn die Kirche befindet sich im Besitze eines vom Elternrechte unabhängigen, und über dem Elternrechte stehenden Rechtes zur religiös-sittlichen Erziehung der christlichen Kinder. Wenn sie also zu diesem Ende den Besuch einer Schule von besagter Art anordnet, dann kömmt dieser Anordnung verpflichtende Kraft zu, und die Kirche hat die Macht, von den Eltern deren Befolgung zu erzwingen. Und in diesem Sinne liegt der Schulzwang in der Befugnis der Kirche.

Als zweifellos muss überdies das Recht der Kirche angenommen werden, Schulen zu gründen, in denen in Verbindung mit dem Unterricht, der auf die religiös-sittliche Erziehung direct abziehlt, Unterricht in Gegenständen ertheilt wird, die nicht unmittelbar in den Kreis religiös-sittlicher Lehre und Zucht einbezogen sind. Ein solches Recht kann im allgemeinen von niemanden bestritten werden. Denn man wird doch der Kirche, die berufen ist, den Ihrigen eine Mutter zu sein, das Recht nicht versagen, Wohlthäterin der Familie und dadurch auch des Staates zu sein. Nun ist es aber gewiss eine unschätzbare Wohlthat für die Familie, wenn ihr Anstalten angeboten werden, in denen ihre Kinder nebst dem Unterrichte in der Religion, auch Unterricht in Dingen empfangen, deren Kenntnis nicht zwar unbedingt nothwendig, aber doch mehr oder weniger nützlich für ein menschenwürdiges Dasein und Leben ist. Aber nicht dieses Recht, das im Grunde genommen sich von dem Rechte, den Bedürfnissen anderer entgegen zu kommen und andern Wohlthaten zu spenden, nicht unterscheidet, haben wir bei unserer Behauptung vor Augen, sondern ein auf die Schule, als solche bezogenes Recht.

Zuerst können wir uns für unsere Behauptung auf die Geschichte berufen. Kaum daß es der Kirche gestattet war, nach Besiegung des gegen sie sich aufbäumenden Heidenthums aufzuathmen, und ungehindert und frei der Lösung ihrer Aufgabe in der menschlichen Gesellschaft sich hinzugeben, als wir auch schon neben der

Kirche die ersten Anfänge der Schule wahrnehmen. Die Schule war der Kirche ein Hauptmittel, um die barbarischen Völker, welche damals unsern Welttheil überfluteten, und denselben, nachdem sie das morsch gewordene Römerreich weggeschwemmt hatten, zu ihrem bleibenden Wohnsitz wählten, mit dem Geiste des Christenthums zu durchdringen, und wahrer Cultur theilhaft zu machen. Wir finden deshalb bald, nachdem es ihren Bemühungen gelungen war, Europa für das Christenthum zu gewinnen, und dessen Völker unter dem christlichen Banner zu sammeln, fast überall ihr zur Seite nicht etwa nur die höhere und die mittlere Schule, sondern auch die eigentliche Volksschule. Es ist eine durch das Zeugnis der Geschichte feststehende Thatsache, daß diese Schule ihren Ursprung der Kirche verdankt, und daß deren wahre Mutter die Kirche ist. Mit der Stimme der Vergangenheit vereinigt sich die Stimme der Gegenwart. Einen Blick nur braucht man in die Berichte zu werfen, welche aus den auswärtigen Missionen zu uns gelangen, und man wird sehen, daß auf dem Boden, den die Kirche gewinnt, sofort auch die Volksschule emporwächst und gedeiht. Es findet sich kein Glaubensbote, der von der Kirche gesandt hinauseilt, um fremden Welttheilen, die noch in der Finsternis und im Schatten des Todes sitzen, das Heil in Christi Namen zu bringen, der nicht, sobald er eine christliche Gemeinde gegründet und ein Kirchlein gebaut hat, an die Errichtung einer Schule gehen würde, in der die Kinder nächst der Religion mit manchen andern für das Leben nützlichen Kenntnissen ausgerüstet werden sollen.

Dieser Zusammenhang zwischen Kirche und Schule aber, der durch eine Reihe von Jahrhunderten thatsächlich bestand, so daß man die Kirche nicht ohne die Schule, und die Schule nicht ohne die Kirche antraf, findet keine, auch nur einigermaßen befriedigende, Erklärung außer durch die Annahme, daß die Schule eine spontane Frucht der kirchlichen Lebensthätigkeit sei. Was aber als solche betrachtet werden muss, das steht in innerm Verbande mit der Lebensthätigkeit der Kirche. Folglich, weil die Kirche ein Recht zur vollen Entfaltung ihrer Lebensthätigkeit hat, muss die Existenz eines kirchlichen Rechtes zur Gründung von Schulen, die sich außer dem Unterricht in der Religion auch den Unterricht in andern Gegenständen zur Aufgabe stellen, als außer Zweifel gesetzt angesehen werden.

Eine Bekräftigung erfährt dieser Beweis dadurch, daß nicht nur die Kirche bei der Gründung von Schulen von keiner Seite

jemals einen Widerspruch fand, sondern daß auch die Ueberzeugung, die Kirche mache dabei nur Gebrauch von einem ihrer wesentlichen Rechte, die allgemein herrschende war. Bis es dem Freidenkerthum gelang, die Köpfe zu verwirren, suchen wir vergebens nach einer andern Anschauung. Selbst der Protestantismus, der doch den Begriff der Kirche verflüchtigte und zersetzte, brachte darin keine Veränderung hervor. Auch er konnte sich von jener Ueberzeugung nicht los machen. Mit den Katholiken vertheidigten die Protestanten es als einen unanfechtbaren Grundsatz, daß Schulgründungen zum Rechte der Kirche gehören, und Schulangelegenheiten geistlicher Natur seien. Bei Hammerstein begegnen wir in dessen Abhandlung ‚zur Schulfrage‘ einer Sammlung von Aussprüchen bedeutender sowohl katholischer als protestantischer Rechtsgelehrten, die kein Bedenken tragen, die Schule einfach für ein Zubehör der Kirche zu erklären. Wir wählen nur einen aus, nämlich den Ausspruch Böhmers (Princ. jur. can. § 455), der unter die geachtetsten protestantischen Kanonisten zählt: ‚Schulen‘, so lauten dessen Worte, ‚welche sich mit dem Jugend-Unterrichte in der Religion, sei es ausschließlich, sei es in Verbindung mit andern Fächern beschäftigen, sind geistliche Körperschaften. Das Recht, sie zu gründen, ist ein Recht der Kirche, und gehört zu dem, was mit der Religionsübung verbunden ist. Somit unterstehen die Schulen, und diejenigen, welche den Schuldienst versehen, der Kirchengewalt‘. Klarer kann man wohl nicht reden. Woher nun, fragen wir, diese allgemeine Ueberzeugung, und zwar nicht nur in den Kreisen des Volkes, sondern auch bei jenen, die als ernste Forscher und namhafte Gelehrte auf dem Gebiete der Rechtswissenschaften gefeiert werden? Woher eine solche Unerschütterlichkeit derselben, daß sie selbst von denjenigen aufrecht gehalten wird, die ihr das eigentliche Fundament, den Begriff einer sichtbaren, von Christus mit Recht und Macht ausgestatteten Kirche entzogen hatten? Schwerlich wird man eine andere Quelle angeben können, als die Macht der Wahrheit.

Doch genug der Gründe, die mehr äußerlicher Natur sind. Kommen wir zu den innern, die aus dem von Christus der Kirche ausdrücklich übertragenen Rechte hergeleitet werden. Die Kirche überkam von Christus die Aufgabe, die Menschen durch Unterricht und Zucht ihrer höhern ewigen Bestimmung zuzuführen, und wurde zu diesem Ende von ihm mit dem Rechte und der Macht zu lehren

und zu erziehen versehen. Was also in der Erziehung des Menschen, und namentlich, um bei unserer Frage zu bleiben, in der Erziehung des Kindes das formgebende, und darum alles übrige bestimmend durchdringende Element ist, das untersteht nach Christi Willen dem Rechte der Kirche. Untersteht aber das formgebende in der Erziehung des Kindes dem Rechte der Kirche, dann lässt es sich nicht leugnen, dass das Recht derselben sich auch auf das ausdehnt, was von ihm informiert werden muss. Hat also die Kirche das Recht Schulen zu errichten, die die religiös-sittliche Erziehung des Kindes bezwecken, dann dehnt sich dieses Recht auch auf Schulen aus, in denen in Verbindung mit jener Erziehung eine Erziehung verfolgt wird, die zwar von ihr verschieden ist, aber auf sie als die formgebende bezogen wird.

Drücken wir zu größerer Klarheit diesen Gedanken in etwas anderer Weise aus. Nach der Anordnung des Erlösers liegt es der Kirche ob, lehrend und erziehend den Menschen auf den Weg, der zu dessen letzter Bestimmung führt, zu stellen, und ihn auf demselben, bis er ausmündet in die Ewigkeit, zu geleiten. Gehorsam dieser Anordnung erfasst also die Kirche mit göttlichem Rechte die Seele des Menschen in der Ganzheit ihrer Kräfte, und entwickelt und durchbildet sie zu der erhabenen Bestimmung, die ihr geworden. Nun ist es aber nur eine Bekundung dieses Rechtes, wenn die Kirche Schulen errichtet, in denen die Seelen der Kinder nicht nur die Bildung, die an der Spitze jeder Bildung steht, sondern auch diejenige Bildung erlangen, die durch jene ihre Vollendung und ihren wahren Wert erhält. Niemand wird ja doch behaupten wollen, dass das Recht, die Seele des Kindes in ihrer Ganzheit zu erfassen, sie zu entwickeln und durchzubilden zu der erhabenen Bestimmung, die ihr innewohnt, durch das Recht, sie zum religiös-sittlichen Leben anzuleiten, erschöpft sei. Denn offenbar schließt es die ganze Entfaltung des Seelenlebens ein, wenn auch mit steter Unterordnung unter das, und steter Hinordnung auf das, was den Höhepunkt bezeichnet, auf den das Leben sich erheben muss, und von dem es nicht herabsinken kann, ohne dem Fluche der Nichtigkeit und Hohlheit zu verfallen.

Nur wenig unterscheidet sich von dem vorgebrachten Beweise der folgende: Die Einheit der Bestimmung, der der Mensch nachzustreben hat, fordert gebieterisch, dass das menschliche Leben, so unterschieden und verschieden die Kräfte auch sein mögen, die es

einschließt, nicht mehrfache Richtungen, sondern nur eine einzige verfolge; weil die Bestimmung des Lebens ausschließlich das Princip ist, das dem Leben seine Richtung vorzuzeichnen vermag. Muss aber das Leben nur eine einzige Richtung einschlagen, dann muss auch in der Erziehung, die ja darauf hinzuarbeiten hat, daß das Leben des Kindes in diese Richtung gebracht werde, Einheit herrschen. Nun ist es allerdings wahr, daß solche Einheit anders, als durch die Einheit des Trägers der Erziehung erzielt werden kann, aber nicht weniger wahr ist es, daß sie nicht mehr als eine wesentliche Eigenschaft wahrer Erziehung gedacht werden kann, wenn nicht der Inhaber der Erziehung bezüglich dessen, was das Höchste und alles übrige als Form Beeinflussende in ihr ist, zugleich das Recht besitzt, Inhaber der Erziehung bezüglich des übrigen zu sein. Damit hängt aber, wie jeder sieht, unmittelbar unser Satz zusammen, daß das Recht der Kirche, Schulen zu errichten, nicht auf die Schulen beschränkt werden darf, die der religiös-sittlichen Erziehung sich widmen, sondern auch auf Schulen ausgedehnt werden muss, in denen außer der Religion die Pflege anderer für die geistige Ausbildung der Kinder nützlicher Kenntnisse betrieben wird.

Man wird um so weniger geneigt sein, gegen diesen Satz Einwendungen zu erheben, je sicherer es ist, daß die Erziehung, die nicht direct religiös-sittlicher Natur ist, vielfache Beziehungen zu der religiös-sittlichen Erziehung hat; daß sie dieser dienen, ihr aber auch als Hindernis sich erweisen; daß sie die schuldige Hinordnung auf sie wahren, von derselben aber auch sich abwenden kann. Denn bei diesen Beziehungen muss es auf den ersten Blick unglaublich erscheinen, daß die Kirche das Recht nicht besitzen sollte, Schulen zu errichten, die es in ihre Hand legen, von vornherein zu bewirken, daß der nicht direct religiös-sittliche Theil der Erziehung nur von günstigem Einfluss auf die religiös-sittliche Erziehung sei. Ein solches Recht aber fällt mit dem von uns vertheidigten Rechte der Kirche zusammen.

Selbstverständlich sind solche von der Kirche errichtete Schulen Schulen im strengen Sinne des Wortes, weil sie durch die Thatsache kirchlicher Gründung volles Lehrrecht besitzen. Geschieht ja diese Gründung vermöge eines Rechtes, das im innigsten Zusammenhange mit dem göttlichen Lehr- und Erziehungsrechte der Kirche steht, und deshalb, abgesehen von jedem andern Factor,

durch eigene Kraft volles Lehrrecht überträgt. Wenn mithin christliche Eltern ihre Kinder solchen Schulen anvertrauen, so geben sie denselben dadurch nicht das Lehrrecht, sondern erfüllen nur die Bedingung, an die die Anwendung des schon bestehenden Lehrrechtes auf ihre Kinder geknüpft ist. Daraus, — was zu bemerken nicht überflüssig sein dürfte —, möge man auf die Antwort schließen, welche auf die Frage zu geben ist, ob die Kirche die christlichen Eltern verpflichten könne, ihre Kinder in die gesagten Schulen zu schicken. Wir antworten nämlich darauf mit einem entschiedenen Nein. Denn die Kirche kann bei der Erziehung nur dann verpflichtend zu Werke gehen, wenn es sich entweder direct um die religiös-sittliche Erziehung oder um das handelt, was zu dieser Erziehung unumgänglich nothwendig ist. Nun ist aber die Ausbildung, welche die Schule außer der religiös-sittlichen Erziehung etwa bieten kann, zu dieser Erziehung gewiss nicht unumgänglich nothwendig; und kann, selbst wenn sie einigermaßen nothwendig wäre, den Kindern auf andern Wegen, als durch den Besuch der Schule vermittelt werden. Folglich kann auch die Kirche keinen Schulzwang im modernen Sinne des Wortes ausüben. Nur in dem einen Falle dürfte sie ihn anwenden, wenn, aus welchem Grunde auch immer, die religiös-sittliche Erziehung des Kindes nur durch den Besuch der Schule erreicht werden könnte. Ein Fall, der leider unter den heutigen Verhältnissen nur zu häufig eintritt.

Die Schule, welche durch den Gebrauch des Rechtes der Kirche, dessen Existenz wir durch das Gesagte nachwiesen, entsteht, ist die eigentlich kirchliche Schule; das heißt, sie ist eine Schule, die, weil von der Kirche gegründet, nur der Auctorität und Leitung der Kirche untersteht, und in Wahrheit als eine Sache der Kirche betrachtet werden muss. Denn jenes Recht ist ein Recht, das, wenn nicht zum Wesen, so doch zur Integrität des kirchlichen Lehr- und Erziehungsrechtes gehört, und deshalb an dessen souveräner Unabhängigkeit theilnimmt. Und aus diesem Grunde duldet die Schule keinen andern Einfluss, als den kirchlichen. Ohne sacrilegischen Eingriff in ein Gebiet, dessen Herr Gott allein ist, kann keine Macht außer der kirchlichen einen Rechtsanspruch auf sie erheben. Wenn darum der Liberalismus der kirchlichen Schule den Untergang bereitete, und sich den damit verbundenen Besitz aneignete, so war das nicht nur eine grobe Verletzung fremden Eigenthumsrechtes, sondern auch ein sacrilegischer Gewaltact.

Zum Abschluss der Untersuchung über das Recht der Kirche bezüglich der Schule stellen wir noch einen Satz von größter Bedeutung auf, nämlich: Die Kirche hat das Recht, daß keine Schule für christliche Kinder ohne Rücksichtnahme auf das göttliche Recht zum Lehren und Erziehen, das ihr eigen ist, gegründet werde, und daß keine derartige Schule ohne autoritative Einflussnahme von ihrer Seite für das Geschäft des Unterrichts und der Erziehung der christlichen Kinder thätig sei. Die Begründung dieses Satzes bedarf fast nur einer einfachen Anwendung der schon aufgestellten Principien.

Es ist gewiss, daß die Kirche ein Recht auf die christliche Erziehung der christlichen Kinder besitzt, das heißt auf eine Erziehung, die von dem Geiste, zu dessen untrüglicher Bewahrung und irrthumsloser Mittheilung sie von Christus gestiftet wurde, durchdrungen ist. Nun ist aber die Schule eines der vorzüglichsten Erziehungsmittel; sie bildet nicht nur einen Theil in der Erziehung, und namentlich in der seelisch-geistigen Erziehung, sondern einen hervorragenden Theil, der tief in sie eingreift und zumeist unauslöschlich den eigenen Charakter ihr aufprägt. Folglich hat die Kirche das Recht auf eine Schule, die vom christlichen Geiste durchdrungen der christlichen Erziehung dient, so daß dieselbe der Erziehung, welche das Resultat ihrer Thätigkeit ist, den Charakter einer wahrhaft christlichen aufprägt. Und auf dieses Recht kann die Kirche nie verzichten. Bei der Treue und dem Gehorsam, die sie ihrem unsichtbaren Haupte Jesus Christus schuldet, ist sie heilig verpflichtet, eine solche Schule für christliche Kinder als ihr unbestreitbares Recht zu fordern, und unter keiner Bedingung von dem Kampfe für dasselbe, falls er nothwendig werden sollte, abzulassen. Besitzt aber die Kirche ein solches Recht, dann fordert sie und muss sie fordern mit einem Rechte, dem jede Macht zu weichen hat, daß sie in der Schule für christliche Kinder mit voller Freiheit ihres Amtes walten könne; daß ihre Lehre und Zucht in derselben nicht blos den ersten Platz einnehme, sondern auch autoritative Norm für alles das sei, was außerdem die Schule noch umfassen mag; und daß dieses, weit entfernt davon, je in Disharmonie mit ihrem lehrenden und erziehlichen Worte zu stehen, dasselbe vielmehr vorbereite, bekräftige und nach Möglichkeit der Seele der Kinder näher bringe und theurer mache. Mit andern Worten, die Kirche hat das Recht, daß keine Schule von wem immer für christ-

liche Kinder gegründet werde ohne entscheidende Rücksichtnahme auf den ihr gewordenen göttlichen Auftrag, die Kinder zu lehren und zu erziehen, und auf das ihr verliehene göttliche Lehr- und Erziehungsrecht, und daß keine solche Schule ohne jene Abhängigkeit von ihr bestehe, welche durch die Natur ihres, in dem königlichen Rechte des Gottmenschen wurzelnden Rechtes zu einem Gesetze gemacht wird, von dessen Verpflichtung keine Macht der Erde entbinden kann.

Noch andere Beweise gehören hierher, die wir jedoch nur kurz berühren, weil wir uns ihrer der Sache nach schon oben bedienten. Weil alle Wahrheit und Vollkommenheit des menschlichen Lebens in dessen Verhalten zu seiner höhern ewigen Bestimmung liegt, haben wir offenbar das Hauptmoment der Erziehung in diejenige Erziehung zu verlegen, die direct darauf ausgeht, das richtige Verhalten zu jener Bestimmung in das Leben des Kindes hineinzutragen, nämlich in die religiös-sittliche Erziehung. Dieser Erziehung gebürt also in dem Geschäfte der Erziehung der Primat sowohl der Würde als des Einflusses. Sie verhält sich zu dem übrigen, was zur Erziehung herbeigezogen werden kann, wie die Form zur Materie, wie die Seele zum Leibe. Nun geht aber das religiös-sittliche Leben in erster Linie die Kirche als Lehrerin und Erzieherin an, und ist durch göttliche Anordnung in unzertrennliche Verbindung mit der kirchlichen Lehr- und Erziehungsthätigkeit gebracht. Folglich verhält sich diese Lehr- und Erziehungsthätigkeit zu jeder andern von ihr unterschiedenen, wie die Form sich zur Materie verhält. Jedermann sieht aber ein, daß dieses Verhältnis seinen Ausdruck in der Schule nur dadurch finden kann, daß die Kirche ihr mit dem oben angeführten Rechte gegenübersteht.

Ein zweiter Beweis möge diesem folgen. In der Erziehung des Kindes muss Einheit herrschen; denn eine ist des Menschen Bestimmung, und deshalb eine die Richtung, die dessen Leben zu nehmen hat. Als Erziehungsanstalt muss also auch die Schule Einheit in sich tragen; sie muss ein lebendiger Organismus sein, dessen Frucht die Ausbildung des Kindes zu einem Leben ist, das unverrückt die Richtung auf die letzte und höchste Bestimmung des Menschen einhält. Unmöglich aber vermag die Schule ein solcher einheitlicher Organismus zu sein, wenn nicht alle Lehr- und Erziehungsthätigkeit in ihr der religiös-sittlichen Lehr- und Erziehungsthätigkeit untergeordnet ist, und in dieser ihr Maß und ihre Regel anerkennt. Wer aber diese Unterordnung als eine der Schule für

christliche Kinder wesentlich nothwendige annimmt, der hält mit uns fest an jenem Rechte der Kirche, das wir für sie in Anspruch nehmen.

Aber, wird man uns vielleicht einwenden, das heißt ja alles Verfügungsrecht über die Schule und deren Angelegenheiten in die Hände der Kirche legen. Wir glauben, daß es zur Beseitigung dieser Einwendung hinreicht, das von uns Gesagte in ruhige Ueberlegung zu ziehen. Eins nur behaupteten wir, daß nämlich die Kirche mit göttlichem Rechte und in göttlichem Auftrage für christliche Kinder eine Schule verlangen müsse, welche sich die Tüchtigmachung der Kinder zu einem wahrhaft christlichen Leben als erste Aufgabe stelle, und welche deshalb christliche Lehre und Zucht als ihren vornehmsten Bestandtheil, dem alles übrige untergeordnet zu werden hat, umfasse, und nach dieser Seite hin unter dem freien, ungehinderten und wirksamen Einfluss der kirchlichen Autorität stehe. Das ist aber doch in der That nicht das nämliche, als der Kirche ein unbeschränktes Verfügungsrecht über die Schule zusprechen. Außer der eigentlichen innern Form, wodurch die Schule das Wesen einer christlichen hat, die nach unserer Behauptung allerdings in die Sphäre des kirchlichen Rechtes und der kirchlichen Auctorität gezogen wird, bleibt ja noch die materiale Seite der Schule, die, vorausgesetzt daß sie die pflichtmäßige Beziehung zur Form wahrt, außerhalb des Kreises jenes Rechtes fällt. So wird die Kirche, wo es sich um Schulen nicht kirchlicher Gründung handelt, bei der Frage um die Zahl der außer der Religion zu lehrenden Gegenstände, oder um den Umfang, in dem, und die Methode, nach der sie zu lehren sind, oder um die äußere Disciplin der Schule und Aehnliches, wohl ihren Rath ertheilen, die Entscheidung aber andern Factoren überlassen, und die einmal von denselben getroffene als berechtigte hinnehmen. Man sieht also, daß das Recht, welches wir der Kirche zuerkennen, durchaus nicht identisch ist mit dem absoluten Verfügungsrechte über die Schule, sondern daß dasselbe den Rechten anderer einen Raum gewährt, in dem sie sich frei bewegen können.

Obwohl nach der vorangehenden kurzen Abhandlung über das Recht der Kirche auf die Schule für christliche Kinder, die weitere Frage über das Recht der Kirche auf die Lehrer in diesen Schulen von uns nicht mit Unrecht als gelöst betrachtet werden könnte, indem dieses Recht nicht so sehr aus jenem abgeleitet wird, als

in ihm eingeschlossen liegt, wollen wir doch, um manchen weit verbreiteten Irrthümern zu begegnen, einiges auch zu der Frage über das genannte Recht sagen.

Weil auf dem Gebiete der christlichen Kindererziehung, das Lehr- und Erziehungsrecht der Kirche nicht nur dem Range, sondern auch der Auctorität nach das erste und höchste ist, so steht jedes von ihm unterschiedene Lehr- und Erziehungsrecht nothwendig unter ihm, und zwar so, daß es das eigene Ziel nur in Harmonie mit der Lehre und Zucht der Kirche anzustreben, und den, der Natur des kirchlichen Rechtes entsprechenden Einfluss sowohl als berechtigten anzuerkennen, wie auch als verpflichtenden zu befolgen hat. Folglich muss es als ausgemacht gelten, daß der Lehrer der christlichen Schule kein dem Rechte der Kirche nebengeordnetes, sondern nur ein Lehrrecht besitzt, für das das Recht der Kirche eine unübersteigliche Schranke bildet, und zugleich die Natur eines normierenden und lenkenden Principes hat.

Ja, so sehr das auch den modernen Anschauungen zuwiderläuft, es muss als ausgemacht gelten, daß der Lehrer der christlichen Schule ohne einen Rechtseinfluss von Seite der Kirche nicht in den Besitz des vollen Lehrrechtes kommen kann. Denn das Recht desselben ist kein ursprüngliches, sondern ein übertragenes. Da es nun zugleich ein dem Rechte der Kirche untergeordnetes ist, muss die Unterordnung unter das Recht der Kirche auch sein erstes Entstehen begleiten. Das heißt aber nichts anderes, als: der Lehrer der christlichen Schule kann ohne Rechtseinfluss von Seite der Kirche des vollen Lehrrechtes nicht theilhaft werden. Aber hat denn nicht die Familie das Recht, volles Lehrrecht zu ertheilen? Gewiss, allein in der jetzt bestehenden Ordnung der Dinge ist es dem göttlichen Rechte der Kirche unterstellt, und kann nur unter Aufrechterhaltung dieser Beziehung in Wirksamkeit treten. Wir stehen nicht an, das Urtheil der Familie über die Lehrbefähigung ein autoritatives, und den Willen derselben, durch den die Lehrmacht übertragen wird, einen autoritativen zu nennen, aber nur wenn sie damit im Einklange mit ihrer Norm und Regel, die in dem höhern göttlichen Recht der Kirche liegt, sich befindet. Denn die Kirche allein hat das Recht, die Frage, ob jemand befähigt ist, in dem Geiste und für den Geist zu wirken, von dem die Schule für christliche Kinder durchweht sein muss, endgiltig zu entscheiden, weil die Erziehung christlicher Kinder in letzter Instanz von Gott

selbst unter ihre Obhut und Fürsorge gestellt ist. Nur also, wenn ihr entscheidendes Urtheil sei es ausdrücklich, sei es stillschweigend vorliegt, kann von einer schlechthin wirksamen Uebertragung des Lehrrechtes die Rede sein. Ohne dieses Urtheil würde die Uebertragung wesentlich unvollendet sein; wider dasselbe aber müsste sie als gänzlich nichtig angesehen werden.

Daraus möge man entnehmen, was wir von der Ertheilung des Lehrrechtes, die von verschiedenen zur Heranbildung von Lehrern errichteten Anstalten ausgehen, zu denken haben. Das Urtheil darüber hat sich nach dem Verhältnis zu richten, in dem diese Anstalten zur Kirche stehen. Sind sie entweder kirchliche Anstalten, oder stehen sie wenigstens unter einer Leitung, die von der Kirche gutgeheißen ist, und die dem Einfluss der Kirche gebürenden Raum gewährt, dann muss ihr Ausspruch über Lehrbefähigung als ein authentischer betrachtet werden, weil zu demselben das beistimmende Urtheil der Kirche stillschweigend hinzutritt. Handelt es sich aber um Anstalten, die dem kirchlichen Einfluss, wenn auch nur theilweise entrückt sind, so ist ihr Ausspruch ein rein theoretischer ohne irgend welche rechtliche Wirkung.

Diese wenigen Bemerkungen über das Recht der Kirche auf die Lehrer und deren Verhältnis zu ihr werden uns natürlich den Vorwurf eintragen, der immer wiederkehrt, sobald man der Wahrheit gemäß über den Lehrerstand sich ausspricht. Es ist der Vorwurf der Herabwürdigung dieses Standes; als wenn die Hervorhebung desjenigen, was zum Wesen eines Standes gehört, ihn herabwürdigen könnte. Uebrigens ist dieser Vorwurf niemals weniger am Platze, als gerade hier. Ist es denn etwa entwürdigend, unter der Leitung der von Gott selbst aufgestellten unfehlbaren Lehrerin und Erzieherin der Menschheit, an dem Unterrichte und der Erziehung der Kinder zu arbeiten? Ist es entwürdigend, in der Heranbildung der Jugend an die Hand einer Führerin gewiesen zu sein, die mit irrthumsloser Gewissheit den Weg des Heils und des Glückes kennt? Ist es entwürdigend, ein Amt zu bekleiden, das in den Kreis der göttlichen Lehr- und Erziehungsthätigkeit der Kirche hineingezogen, und mit dieser in nahe gottgewollte Verbindung gebracht wird? Nur wer den Begriff wahrer Würde verloren hat, und damit des Rechtes verlustig gegangen ist, über Entwürdigung gehört zu werden, kann eine bejahende Antwort auf diese Fragen geben.

Indes man muss wissen, von welcher Art von Menschen jener Vorwurf erhoben wird. Es sind jene, die den Glauben über Bord geworfen haben, und nur noch den Namen von Christen tragen; die von der dummstolzen Anmaßung getragen werden, zu den Gliedern jener Gelehrtenzunft gerechnet zu werden, die das Monopol der Wissenschaft zu besitzen glaubt; die in lächerlichem Wissensdünkel die Kirche und ihre Lehre verachten und unverdautes Gewäsche wissenschaftlicher Dilettanten gläubig nachbeten; die wider die kirchliche Autorität stolz das Haupt erheben, und in knechtischem Sinne vor den Götzen des Tages sich beugen; die kirchlichen Vorgesetzten gegenüber ihre Freiheit und Unabhängigkeit betonen, und als feile Sklaven im Staube vor dem Gebieter kriechen, den das Freidenkerthum ihnen auf den Nacken gesetzt hat. Was sind aber Klagen über Entwürdigung aus solchem Munde?

Und nun glauben wir in der Lage zu sein, auf die Frage nach der Berechtigung des Staates, confessionslose Schulen zu errichten, und zu deren Besuch die Kinder zu zwingen, eine vollgiltige Antwort zu geben. Wenn wir nämlich in unserm ersten Artikel ein Recht des Staates zur Errichtung confessionsloser Schulen vom Standpunkte des Naturrechtes aus für ein Unding, und staatlichen Zwang zu deren Besuche für eine unerträgliche Tyrannei erklärten, dann müssen wir jetzt vom Standpunkte des positiven göttlichen Rechtes aus das Unterfangen des Staates, confessionslose Schulen zu errichten, als eine Auflehnung gegen das Königthum des Gottmenschen Christus, und den Versuch, die Kinder denselben durch Zwang zu überliefern, als ein sacrilegisches Attentat wider die souveräne Gewalt Christi über Himmel und Erde verurtheilen.

In der That haben wir bewiesen, daß die Kirche durch unmittelbare Bevollmächtigung und Beauftragung Christi die erste und höchste Erzieherin und Lehrerin der christlichen Kinder ist, und daß sie aus diesem Grunde sowohl das erste und höchste Recht, dem jedes andere Recht weichen muss, auf die Schule für christliche Kinder, als auch die unumgängliche Verpflichtung hat, dieses ihr Recht gegen jedermann geltend zu machen. Wir schlossen daraus, daß die Kirche nicht nur mit einem Rechte, das Theilnahme an dem Rechte Christi ist, fordert, sondern auch unter einer Verpflichtung, die ganz und gar absoluter Natur ist, fordern muss, daß jede Schule für christliche Kinder dem beseelenden Geiste nach und

in ihrem innersten Wesen eine christliche sei; das heißt, daß deren Hauptziel die Tüchtigmachung der Kinder durch Unterricht und Zucht zu einem wahrhaft christlichen Leben sei, die übrigen Ziele aber in jenem ihre unverletzliche Norm und Regel haben, und deshalb nur in der aus diesem Verhältnis sich ergebenden Unterordnung unter dasselbe angestrebt werden. Wir sahen, daß diese Forderung der Kirche die nämliche ist als die Forderung, daß jede Schule für christliche Kinder die Würde der Kirche, als erster und höchster Lehrerin, der jeder Geist Gehorsam schuldet, und die von Christus allein Gesetze empfängt, anerkenne und wahre; daß in jeder Schule für christliche Kinder die Kirche mit voller Freiheit durch ihre Lehre und Zucht den Geist der Kinder zu christlichem Glauben und Denken, den Willen derselben zu christlichem Streben und Lieben erziehe, und daß sie mit voller Freiheit darüber wache, daß in der Schule keine Stimme ertöne, die mit der ihrigen nicht zusammenklingt, geschweige denn die die Kraft der ihrigen zu vermindern, oder gar die ihrige zu ersticken geeignet ist.

Was läßt nun von diesen Forderungen die confessionslose Schule bestehen? Nichts; sie weist vielmehr alles zurück, und beruht ihrem Wesen nach auf dieser Zurückweisung, wie sie ja auch von derselben ihren Namen herleitet. Die confessionslose Schule spricht der Kirche die Würde der ersten und höchsten Lehrerin der christlichen Kinder ab; sie versagt der Kirche die Anerkennung des Rechtes, das sie von Christus über die Schule besitzt; sie erklärt sich unabhängig von der Kirche, und wehrt ihr den Zutritt zu sich. Und wenn sie, gezwungen durch die Umstände, je vorübergehenden Zutritt der Kirche gestattet, oder vielmehr den Zutritt derselben dulden muss, so nimmt sie die Miene einer Herrin an, die einem unliebsamen Gaste die Thüre nur deshalb öffnet, weil äußere Umstände sie hindern, ihn verächtlich abzuweisen. Die confessionslose Schule steht nicht in der Kirche, sondern außer der Kirche. Sie stellt sich neben die Kirche, indem sie ein Lehrrecht sich beilegt, das kein Abhängigkeitsverhältnis zum Lehrrecht der Kirche kennt; sie stellt sich über die Kirche, indem sie mit einer Frechheit sondergleichen es sich herausnimmt, den Gebrauch des Lehrrechtes, das die Kirche über ihre Untergebenen hat, falls er in ihren Räumlichkeiten stattfinden soll, von ihrer Zustimmung und Regelung abhängig zu machen; sie stellt sich endlich gegen

die Kirche, weil Entchristlichung des Unterrichtes und der Zucht zu ihrem Wesen gehört, und weil, wie wir in unserm ersten Artikel darthaten, die Entchristlichung der Staaten und Völker das Ziel ist, für das zu arbeiten sie erfunden wurde; sie ist ja kurz gesagt, nur darum ohne die Kirche, um wider die Kirche zu sein.

Folglich, schließen wir, ist das Unterfangen, confessionslose Schulen zu errichten, ein Niedertreten des göttlichen Rechtes der Kirche, ein Versuch, den gottgewollten Einfluss der Kirche auf ihre Glieder nicht nur zu erschweren, sondern unmöglich zu machen, eine Widersetzlichkeit gegen die Herrschaft Christi über die Welt der Seelen, und trägt mithin die Natur einer offenkundigen Auflehnung gegen das Königthum Christi an sich. Der Staat, der sich desselben schuldig macht, stellt sich auf die Seite derjenigen, von denen es im christologischen zweiten Psalme heißt: Die Könige der Erde standen da, und die Fürsten vereinigten sich wider den Herrn und wider seinen Christus. Zerreißen wir ihre Bande, und werfen wir ihr Joch ab. Möge ein solcher Staat des furchtbaren Loses nicht vergessen, das ebendaselbst über diese Empörer in Aussich gestellt wird.

Wo möglich noch schärfer haben wir uns über das Wagnis auszusprechen, den Besuch confessionsloser Schulen von Seite christlicher Kinder staatlich erzwingen zu wollen. Wir übergehen den Gegensatz, in dem der Schulzwang überhaupt, ganz besonders aber der Schulzwang zu einer confessionslosen Schule mit dem Naturrechte steht; wir schweigen von der Grausamkeit, die er dem christlichen Kinde durch die Missachtung des kostbarsten und edelsten seiner Rechte anthut; von der verwegenen Gewaltthätigkeit, der er christliche Eltern unterwirft, um sie zum Treubruche gegen die Kirche und ihr eigenes Gewissen zu pressen. Eins nur bemerken wir, daß er ein offener Anlauf gegen die souveräne Macht Christi ist, indem er ein Raubzug in das eigenste Gebiet desselben ist, der darauf hinausgeht, die Kinder, die ihm gehören, aus seinem Herzen loszureißen, und in die Arme seiner Feinde zu legen.

Ein Wahnsinn also wäre es, dem Staate ein Recht zuerkennen zu wollen, die Hand zur Errichtung confessionsloser Schulen, und zur Erzwingung des Besuches derselben zu bieten. Der Liberalismus, der im Dienste des Freimaurer- und Freidenkerthums unablässig daran arbeitet, den socialen Abfall der Völker von Gott und seinem Christus zur Wahrheit zu machen, ist solchen Rechtes

Erfinder, nur weil er der Staatsmacht vonnöthen hatte, um durch die confessionslose Schule sein Ziel zu erreichen, und das erreichte für die Zukunft zu sichern.

Eine Cultur, die alles Uebersinnliche verdrängt, ist das Ideal des Liberalismus, zu dessen Verwirklichung vor allem Kampf gegen jene Cultur geführt werden muss, deren Seele das Uebersinnliche ist. Bildung und Intelligenz, wie man sich auszudrücken beliebt, soll an die Stelle des Glaubens an einen lebendigen Gott und seine Offenbarung, an deren Trägerin die Kirche Christi treten. Nicht Glaube mehr und Hoffnung und Liebe sollen des Lebens innersten Kern ausmachen, sondern Humanität dem Menschenleben seine Vollendung geben. Nicht das Evangelium des gekreuzigten Christus, sondern das Evangelium der befreiten und aller drückenden Fesseln ledigen Menschennatur soll der Menschheit Wegweiser auf ihrem Gange durch das Leben sein. Und darum muss das Christenthum fallen, das Wahngebilde einer erhebenden und veredelnden mit einer jenseitigen Glückseligkeit verknüpften Uebernatur zerstört werden, damit reiner unverfälschter Naturalismus zum siegenden Durchbruch komme und alle Verhältnisse beherrsche.

Dazu ist es aber nothwendig, daß die heranwachsende Generation durch eine Erziehung, die frei von allem, an das sich die alte christliche Cultur anlehnte, auf rein naturalistischem Boden steht, für die naturalistische Cultur gewonnen werde. Die Erziehung muss confessions- und religionslos sein. Da aber das Haupterziehungsmittel die Schule ist, so muss die Schule confessions- und religionslos sein, und zugleich dafür gesorgt werden, daß sämmtliche Kinder unter ihren Einfluss kommen. Die confessions- und religionslose Zwangsschule ist eine Lebensfrage für den Liberalismus.

Nun bedarf es keines besondern Scharfsinnes, um einzusehen, daß eine solche Schule unerreichbar ist, wenn nicht der Staat sich zum Herrn der Schule und der Kinder macht, und die ganze Schulgesetzgebung dem Liberalismus in die Hand gibt. Und darum feiert der Liberalismus in allen Tonarten das Recht des allmächtigen Staates, confessionslose Schulen zu errichten, und deren Besuch unter Zwang zu stellen; und erklärt jeden Zweifel daran für clericale Borniertheit und altväterische Befangenheit.

Unerfaslich ist es uns, daß selbst gewiegte Staatsmänner die Glorification, die darin für den Staat zu liegen scheint, ernst

nehmen. Wenn sie auch vergessen, Christen zu sein, und der verderblichen Ansicht huldigen, die Staatsangelegenheiten ohne jede Rücksichtnahme auf die Anordnungen Gottes im Naturgesetze, und in dem positiven durch Christus verkündigten Gesetze verwalten zu können, und nicht daran denken, daß nicht der Staat, sondern Gott allein allmächtig ist, so müssten sie doch sehen, daß der Liberalismus, indem er dem Staate ein solches Recht über die Schulen zuschreibt, im Grunde genommen demselben nur das Recht gibt, ihm zur Verwirklichung seiner Pläne Handlangerdienste zu leisten. Sie mögen es nur versuchen, jenes Recht in anderer entgegengesetzter Weise zu gebrauchen, indem sie confessionelle Schulen gründen, und den Zwang sie zu besuchen aussprechen, dann wird das Verhalten des Liberalismus sie handgreiflich über die Ansicht belehren, die derselbe von dem Rechte des Staates auf die Schulen hat. Wie der Liberalismus keine andere Freiheit kennt, als die eigene, und andern nur die Freiheit lässt, zu thun, was er will; so kennt er kein Recht des Staates, als das Recht, seine Anschauungen und seinen Willen zum Gesetze für alle zu machen, und jeden Widerstand dagegen gewaltsam zu brechen.

Indes kennt vielleicht der Liberalismus den Abgrund sittlicher Fäulnis und socialen Elendes nicht, in welchen seine Cultur Staaten und Völker stürzt? Diese Frage kann höchstens von einem Menschen gestellt werden, dem eine mehr als große Naivität eigen ist. Der Liberalismus kennt jenen Abgrund, aber er kümmert sich nicht darum. Von seinen Adepten gilt heute noch, was der hl. Augustinus im zwanzigsten Hauptstück des zweiten Buches über die Stadt Gottes von den damaligen Liberalen, die an Hass und Feindschaft gegen die Kirche den unsrigen nichts nachgaben, mit Worten schreibt, die es verdienen, hier wiedergegeben zu werden. Sie kümmern sich, so der große Kirchenlehrer, gar nicht um den elenden und verrotteten Zustand des Gemeinwesens. Wenn es nur fest steht, sagen sie, wenn nur der Wohlstand ein blühender, der Siegesruhm ein reicher, oder besser noch der Friedenszustand ein gesicherter ist. Und was geht denn am Ende auch uns der Staat an? Was uns berührt, das ist nur die Vermehrung unsers Reichthums, auf daß uns nie abgehe, was für unsere täglichen schwelgerischen Genüsse gespendet werden muss, und auf daß wir, mächtig durch dessen Besitz, jene, die durch Mangel daran schwach sind, unserm Willen dienstbar machen. Die Armen sollen dem Reichen

unterstehen, damit sie der Nahrung genug haben, und dessen Schutzes sich erfreuen; und der Reiche mag die Armen als Staffage für seinen prunkenden Glanz missbrauchen. Nicht jenen mögen die Völker zujubeln, die ihnen rathen, was zu ihrem Wohle gereicht, sondern jenen, die ihnen Gelegenheiten zu Vergnügungen und Genüssen bereiten. Kein Gesetz schreibe vor, was drückend und beschwerlich ist, keines verbiete, was unfläthig und sittenlos ist. Die Könige sollen nicht um die Tugenden ihrer Unterthanen, sondern nur um deren Unterwürfigkeit bekümmert sein. Ihre Länder sollen treu in ihrem Dienste sein, nicht weil sie das Gute befördern, sondern weil sie Inhaber der Macht sind, und die Förderung des Genusslebens ihnen am Herzen liegt; sie sollen ihnen nicht innere Verehrung entgegenbringen, sondern in niedriger Servilität sie fürchten. Die Gesetze sollen nicht so sehr den Schaden ahnden, den der Mensch dem eigenen Leben, als den Schaden, den er fremdem Leben anthut. Dem Gerichte verfalle nur derjenige, der sich an fremdem Besitz, Haus und Gesundheit vergriff, oder andern wider deren Willen lästig fiel. Im übrigen herrsche volle Freiheit, mit seinen Sachen, seinen Angehörigen, und andern, die nichts dawider haben, nach Willkür zu schalten und zu walten. Ueberfluss sei vorhanden an öffentlichen Buhldirnen, sowohl aller wegen, die solche Freuden lieben, als ganz besonders jener wegen, denen die Mittel fehlen, sich eigene zu halten. Man möge Luxusbauten aufführen, lucullische Gastereien veranstalten; bei Tag und Nacht, soweit die Börse es erlaubt, dem Spiele und den Tafelfreuden fröhnen. Ueberall soll es Ballete geben; die Theater sollen von den Stimmen wollüstiger Ausgelassenheit widerhallen, und sich erschöpfen in der Darstellung jeder Art von Grausamkeit und unkeuscher Lust. Als Reichsfeind gelte jeder, der es wagt, sein Missfallen an derartiger Glückseligkeit zu äußern. Und wer daran zu rütteln versucht, oder gar sie zum Falle zu bringen sucht, dem verschließe das freie Volk seine Ohren, den erkläre es rechtlos, und schaffe ihn aus dem Leben. Kostbare Worte, die auch für unsre heutige Welt nichts von ihrer Kraft und Wahrheit verloren haben!

Die alten Liberalen kannten den elenden und verrotteten Zustand des Gemeinwesens, aber sie kümmerten sich nicht darum. Sie sahen die Gefahr, in der der Staat schwebte, aber es lag ihnen nichts am Staate. Es genügte ihnen, daß das Gemeinwesen nicht zusammenbrach, und fortfuhr ihren Gelüsten zu dienen, und

daß die Machthaber des Staates für ihr Genussleben Sorge trugen, und beim Volke sich gefürchtet zu machen wussten. Auch die neuen Liberalen können ihr Auge nicht verschließen vor einem Elende im Gemeinwesen, das jeder Beschreibung spottet, und das seine Hauptwurzel in der bodenlosen Corruption hat, welche ihre Cultur in die sittliche und damit in die sociale Ordnung trug; sie wissen es gar wohl, daß der Staat, dem sie ihre Cultur aufdrangen, keinen Haltpunkt mehr außer der brutalen Macht hat, die ihm zu Gebote steht; aber was liegt ihnen am Gemeinwesen, was am Staate, als solchem?

Nicht um das Wohl des Gemeinwesens, nicht um den damit verknüpften blühenden Zustand des Staates kümmern sie sich; nur ihr eigenes Wohl im Besitze und Genusse der Erdengüter haben sie im Auge. Kennt ja der Liberalismus überhaupt kein Gemeinwesen, als dasjenige, welches den Interessen der Clique dient, und keinen Staat, als jenen, der seine Aufgabe darein setzt, ihm die Regierungsmacht zur Verfügung zu stellen, und von ihm geleitet in den frischen fröhlichen Culturkampf einzutreten, und ein Culturstaat in seinem Sinne zu werden, das heißt ein Staat, in dem Gott und Christus nichts sind, der darwinische Mensch aber alles ist.

Ein solcher Staat, der das Ideal des Liberalismus ist, trägt, wie wir an anderer Stelle bewiesen, und wiederholt betonten, den Todeskeim in sich. Die Principien, von denen er beherrscht wird, sind sämmtlich Principien der Auflösung, und das einzige Princip der Erhaltung, das er besitzt, die Bajonette, werden bald nur mehr einen Cadaver bewachen und endlich ihren Trägern aus den Händen fallen. Indes auch hier findet das Wort der hl. Schrift Anwendung: Er hat die Geschlechter der Menschen der Gesundung fähig gemacht. Der Staat höre auf ein Culturstaat zu sein, und seine Macht zum Culturkampf zu missbrauchen; er stoße die entwürdigende und zersetzende Cultur des Liberalismus von sich aus, und kehre zur verlassenen Cultur des Christenthums zurück; kurz, er erwache aus dem Traume, in den ihn der Liberalismus gewiegt hat, von einer Macht, die keine Grenzen hat, als die es ihm zu setzen beliebt, und halte fest an dem Glauben, daß seine Auctorität, nicht weniger als jede andere menschliche Auctorität, unter dem Gesetze Gottes steht, möge nun dasselbe durch das Organ der Natur, möge es durch das Organ der Offenbarung offenkundig werden, daß Gott sein Herr ist, und Gottes Willen die Norm,

von der er unter keiner Bedingung abweichen darf, dann wird neue Lebenskraft seinen Organismus durchströmen, und ihm Rettung werden. Namentlich muss der Staat jene Giftquelle verstopfen, die der Liberalismus eröffnet hat, die confessionslose Schule, welche Culturmenschen heranbilden soll und nur Culturmenschen heranbilden kann. Nur im Rausche, in den der Liberalismus ihn gebracht, konnte er sich einreden, das Recht zu haben, confessionslose Schulen zu errichten. Es gibt kein Recht zur Errichtung solcher Schulen, weil es kein Recht gegen das Naturrecht und das positive göttliche Recht gibt. Nur im gleichen Rausche konnte er sich das Recht beimessen, den Besuch solcher Schulen zu erzwingen. Es gibt kein Recht zu einer Handlung, die selbst ein Verbrechen ist, und zum Verbrechen andere nöthigt.

Rücksichtlich der Schulen aber für christliche Kinder im besondern ist es wahrlich an der Zeit, daß der Staat zu den Ideen zurückkehre, die wir in der gegenwärtigen Abhandlung entwickelt haben, und von Anschauungen lasse, die nur ein Nachklang liberaler Lehren sind, und leider oft auch von solchen Männern getheilt werden, die nichts weniger, als Freunde liberaler Erziehung sind. Es ist nicht wahr, daß das Schulwesen in erster Linie zum Ressort des Staates gehöre, und der Kirche nur eine untergeordnete Theilnahme an demselben gebüre, die dazu noch als eine Art gnädiger Concession von Seite des Staates aufzufassen sei. Es ist nicht wahr, daß Staat und Kirche coordinierte und gleichwertige Rechte bezüglich der Schulen für christliche Kinder haben; und falls eine Collision zwischen den Verfügungen der beiderseitigen Rechte stattfindet, die Kirche auf Verhandlungen mit dem Staate, nicht aber der Staat auf Verhandlungen mit der Kirche angewiesen sei. Es ist nicht wahr, daß das Recht des Staates und das Recht der Kirche der nämlichen Ordnung angehören; denn das Recht der Kirche fällt mit dem unmittelbar von Christus verliehenen Rechte zu lehren und zu erziehen zusammen; das Recht des Staates aber ist weder Lehr- und Erziehungsrecht, noch fließt es aus einem Lehr- und Erziehungsrechte, dessen Inhaber er wäre, sondern ist ein Recht, das entweder nur eine besondere Anwendung des allgemeinen ihm zustehenden Rechtes ist, die Rechte seiner Glieder mit seinem Schutze zu umgeben, oder ist zugleich ein zum Patronatsrechte, das er durch die Errichtung der Schule aus seinen Mitteln erwarb, gehöriges Recht. Wahr ist nur, daß die Schule

für christliche Kinder in erster Linie der höchsten und unabhängigen Auctorität zu lehren und zu erziehen, welche die Kirche von Christus empfieng, unterstellt ist, und daß deshalb Unterricht und Erziehung in ihr entweder von ihr auszugehen hat, oder nach der Seite hin, nach welcher Unterricht und Erziehung mit dem direct kirchlichen Unterricht und der direct kirchlichen Erziehung in pflichtgemäßer, aus der Unterordnung jener unter diese sich ergebenden Beziehung zu stehen haben, ihrer Oberaufsicht unterworfen sein muss. Außerdem daß, wenn wir das übrige, was außer dem Unterricht und der Erziehung zur Schule gehört, oder auch zugleich den Unterricht, der nicht direct von der Kirche ausgehen muss, nach einer andern als der angegebenen Seite hin ins Auge fassen, die Auctorität des Staates, sei es als des Beschützers der Rechte seiner Untergebenen, sei es als des Patronatsherrn der mit seinen Mitteln errichteten Schule, mit alleiniger Rücksichtnahme auf das Naturgesetz Entscheidungen treffen kann, die durch sich wahre Geltung haben.

Pusey im Kampfe gegen die katholischen Tendenzen der Tractarianer und die protestantische Richtung der Anglicaner.

Von **Athanasius Zimmermann** S. J.

Der Plan, die anglicanische Kirche im katholischen Geiste zu reformieren, schien gescheitert, seitdem die Seele, der geistig begabteste Führer der Oxford-Bewegung, vom Kampfplatz sich zurückgezogen und im Schoße der katholischen Kirche Frieden und Ruhe gefunden. Die Prophezeiungen der Gegner der Bewegung hatten sich nur zu sehr bewahrheitet, denn von dem Jahre 1845 bis 1852 traten eine ganze Reihe der tüchtigsten Geistlichen in die katholische Kirche ein. Die Ultraprotestanten waren erbittert über den Abfall dieser Männer und machten Keble, ganz besonders aber Pusey verantwortlich für das Erstarken des Katholicismus in England. Pusey war nach wie vor überzeugt von der Nothwendigkeit einer Reform der Staatskirche und wiederholte immer wieder, daß der Abfall zum Katholicismus durch die Verfolgungen, welche die Tractarianer zu erdulden gehabt, verschuldet worden sei. Statt sich den Ultraprotestanten zu nähern, fuhr Pusey fort, die anglicanische Kirche in seiner Weise zu reformieren, katholische Bräuche einzuführen, klösterliche Genossenschaften zu gründen, katholische Andachtsbücher englischen Verhältnissen anzupassen, die Beichte zu

---

[1]) *Liddon* H. P., Life of Edward Bouverie Pusey ed. by J. O. Johnston and K. J. Wilson. Vol. III. XI, 488 p. London, Longmans, 1894.

befürworten. Ueberzeugt, daß er durch seine Neuerungen die Staatskirche kräftige, kümmerte er sich wenig um die Verdächtigung seiner Gegner, die sich allmählich beruhigten und die neue Fom des Anglicanismus duldeten, welche die schlimmen Erwartungen, die man von ihr gehegt, nicht erfüllte und darum unschädlich schien.

Während die Periode von 1845—52 eine überaus stürmische war, erfreute sich Pusey verhältnismäßig großer Ruhe während der Jahre 1853—60. Die anglicanischen Bischöfe hatten erwartet, daß der Uebertritt Newmans und so mancher ausgezeichneter Männer zum Katholicismus den Häuptern des Tractarianismus die Augen öffnen und sie zu einem engen Anschluss an die Staatskirche vermögen würde. Da sich diese Hoffnung nicht erfüllte, da Pusey und Keble fortfuhren, für die Grundsätze Newmans, besonders für seine Erklärung der 39 Artikel einzustehen, so kamen sie in den Verdacht, daß sie verkappte Papisten seien, und nur auf eine günstige Gelegenheit zum Abfalle warteten. Für Gegner, welche den persönlichen Charakter Puseys und Kebles nicht kannten, war dies Missverständnis leicht erklärlich, und dies um so mehr, als von 1845—50 manche Pusey sehr nahestehende anglicanische Geistliche zur katholischen Kirche übertraten. Pusey hatte sein Bestes gethan, um dieselben in der Staatskirche zurückzuhalten, wurde aber von seinen Gegnern der Lässigkeit und Saumseligkeit beschuldigt.

Einer der heftigsten Widersacher war der streitbare Pfarrer von Leeds, Dr. Hook, der früher mit den Tractarianern sympathisiert und den Plan Puseys, in Leeds eine Pfarrkirche zu bauen, unterstützt hatte. Die von Pusey mit der Seelsorge in der Pfarrei betrauten Geistlichen geriethen jedoch sehr bald in Conflict mit dem ultraanglicanischen Hook, der überall katholische Tendenzen witterte und es für seine Pflicht erachtete, gegen die Puseyiten als Wölfe in Schafskleidern zu eifern. Wie weit Hook sich von Eifersucht gegen die wegen ihrer Frömmigkeit und Mildthätigkeit so populären Puseyiten, wie sehr von religiösem Fanatismus bestimmen ließ, wird aus Liddons Darstellung nicht klar; jedenfalls leistete er der Staatskirche keinen großen Dienst und entfremdete die Geistlichen an der von Pusey gebauten Kirche dem Anglicanismus. Der Bischof von Ripon war nicht weniger voreingenommen gegen die Geistlichen an St. Saviours-Kirche und verlangte, daß Pusey auf sein Patronatsrecht zugunsten des Bischofs verzichte. Pusey konnte, so gerne er mit Hook im Frieden gelebt hätte, die Kirche nicht auf-

geben, in welcher er Geistliche nach seinem Herzen heranbilden wollte. Durch häufigen Krankenbesuch, Katechesen, Abhaltung von Gottesdienst an Werktagen wollte Pusey die anglicanische Geistlichkeit aufrütteln und der Welt zeigen, welche großen Vortheile der Staatskirche aus der Verwirklichung seiner Ideen erwüchsen. Gleich dem Erzbischof Laud, der in weit höherem Grade ein Vorläufer der Tractarianer war, als man gewöhnlich annimmt, war Pusey geneigt, über alle Unterschiede der Lehre hinwegzusehen. Die Erbauung des Volkes, die Stärkung der anglicanischen Kirche waren ihm Hauptsache, das Abweichen von der Lehre der Reformatoren, Annahme katholischer Glaubenssätze galten ihm als mehr oder minder gleichgiltige Dinge. Hook war hierin ganz anderer Ansicht. Er bestritt Pusey das Recht, die Staatskirche durch Berufung auf die alten katholischen Lehrer zu reformieren, und beanspruchte für die Reformatoren, welche die neue protestantische Lehre eingeführt hatten, besondere Erleuchtung. ‚Die Reformatoren', so schrieb er an Pusey, ‚wussten höchst wahrscheinlich so gut als Sie selbst, was wirklich katholische und ursprüngliche Kirchenlehre war; und was in der Versammlung des englischen Klerus angenommen wurde, das gilt mir als die Stimme der Kirche' (S. 129). Pusey glaubte, die anglicanische Kirche habe es mit ihrer Berufung auf die Väter im Kampfe gegen den Katholicismus ernst genommen und heiße alles das gut, was sich als Lehre oder Brauch der ersten christlichen Jahrhunderte nachweisen lasse; Hook wollte die Väter nur gelten lassen, sofern ihre Lehre zu den symbolischen Büchern und Glaubensformeln des Anglicanismus stimmte. Während Hook die 39 Artikel und andere Satzungen für unfehlbare, über jede Reform erhabene Gesetze erklärte, glaubte Pusey dieselben durch die Lehre der Väter verbessern und modificieren zu müssen (vgl. S. 119 122). Hook glaubte, die anglicanische Kirche verwerfe alle Lehren, die sie nicht ausdrücklich sanctioniert; Pusey hielt alle Lehren vereinbar mit dem Anglicanismus, welche von den Glaubensformeln nicht ausdrücklich verurtheilt worden seien.

Hook war an Ort und Stelle und konnte trotz seiner Vorurtheile den Charakter der Geistlichen an der Kirche des hl. Erlösers besser beurtheilen als Pusey, der ganz überrascht war, als Macmullen, den er zum Pfarrer bestellt hatte, am 1. Januar 1847 zur katholischen Kirche übertrat. Um der Zwietracht zu steuern, sandte er seinen Freund Charles Marriott nach Leeds, der nach Anhörung

beider Parteien den Streitfall entscheiden sollte. Dr. Hook und Ward, Pfarrer von St. Saviours, widersprachen sich fast in jedem Punkte, die Pfarrangehörigen nahmen für Ward und die übrigen Geistlichen Partei und baten den Bischof, er solle ihnen die Geistlichen lassen, die so viel Gutes in der Pfarrei gestiftet. Trotz des freundlichen Entgegenkommens von Marriott und Pusey konnte Hook nicht besänftigt werden. Er machte Pusey bittere Vorwürfe und schrieb unter anderem: „Ich verdiene die schlimmsten Anschuldigungen und kann niemand tadeln, wenn er mich als Römling und Jesuiten verdächtigt, weil ich zugegeben habe, daß man mich für ihren Freund hielt‘ (S. 131). Hook gieng noch weiter und drohte einen gerichtlichen Proceß anzustrengen, wenn Pusey ihm die 212 Pfd Sterling, welche ein Unbekannter als Opfergeld bei Eröffnung der Kirche beigetragen, nicht überließe. Hook hatte keinen Anspruch auf das Geld, welches ausdrücklich für den Pfarrer von St. Saviours gegeben worden war. Churton und andere Freunde baten Pusey, die Kirche dem Bischofe zu übergeben. Pusey konnte den Gedanken, eine Collegiatkirche nach altem Muster zu gründen, nicht aufgeben und behielt die Kirche. Hook betrachtete die Puseyiten in St. Saviours als eine päpstliche Colonie, die einfach dazu da sei, ihm Abbruch zu thun, und war ganz besonders durch die Praxis, regelmäßig Beicht zu hören, geärgert. Er hörte nicht auf, gegen die Puseyiten auf der Kanzel zu donnern und allen Gerüchten gegen seine Gegner Glauben zu schenken. Der Bischof war nicht minder voreingenommen und erklärte, die Geistlichen Puseys besäßen sein Vertrauen nicht. Er verbot zwei Geistlichen, R. Ward und J. H. Pollen, das Predigen und stellte eine Untersuchung gegen die übrigen Geistlichen in S. Saviours an. Mehrere der Geistlichen wurden suspendiert, weil sie Beicht gehört, ein anderer, weil er den hl. Cyrill von Jerusalem für seine Ansicht vom Altarssacramente angeführt hatte. Die Gemeinde bat, da der Pfarrer wegen Kränklichkeit abdanken wollte, Pusey soll einen der Curaten zum Nachfolger ernennen. Um den Streit zu schlichten, erschien Pusey selbst in Leeds; der Bischof verbot ihm jedoch jede geistliche Verrichtung in Leeds; so musste er unverrichteter Dinge abziehen. Vier der Geistlichen von St. Saviours wurden bald darauf von Newman in die katholische Kirche aufgenommen in der katholischen St. Annakirche in Leeds. Nur ein Geistlicher Beckett, der durch den Erzbischof von York in sein Amt wieder eingesetzt wurde,

blieb in der Staatskirche. Der Bischof und die Ultraprotestanten waren empört über Pusey und griffen ihn auf die rücksichtsloseste Weise an. Lord Shaftesbury gab Pusey Hinneigung zum Unglauben Schuld, weil er Froudes ‚Nemesis des Glaubens‘ nicht bekämpft habe. Lord Romilly brandmarkte die Puseyiten als eine Secte, die weit gefährlicher sei als die Katholiken, die sich offen als solche bekenneten‘ (S. 368). Am maßlosesten waren jedoch die Angriffe des Staatsministers Lord Russell, der in seinem berüchtigten Durham-Briefe die Bestrebungen der Tractarianer ‚als Mummenschanz des hochkirchlichen Aberglaubens und mühsame Anstrengungen ‚behufs Fesselung des Geistes und Unterjochung der Seele bezeichnete‘. Lord Russell benützte die Wiederherstellung der katholischen Hierarchie in England durch den Papst 1850, um den Fanatismus des Pöbels zunächst gegen die Katholiken und ganz besonders gegen die Puseyiten wachzurufen. Die anglicanischen Bischöfe mit Ausnahme des Bischofs von Exeter stimmten in den Chorus ein. Pusey suchte die Angriffe durch Berufung auf das Prayerbook und die großen karolinischen Theologen zurückzuweisen und darzuthun, daß die Oxford-Bewegung von der katholischen Literatur nicht beeinflußt worden sei (vgl. S. 300). Die Stelle ist oft citiert worden. Sie zeigt uns so recht die Unfähigkeit Puseys, die Verhältnisse, in denen er lebte, die Personen, mit denen er verkehrte, selbst sein eigenes Thun richtig zu beurtheilen. Gerade Pusey hatte es sich besonders angelegen sein lassen, katholische Lehren und Einrichtungen in die anglicanische Kirche herüberzunehmen und durch dieselben den Anglicanismus zu verjüngen. Die Tractarianer, Pusey nicht ausgenommen, schätzten und bewunderten katholische Lehren und suchten denselben beim Publicum Eingang zu verschaffen, durch das Zusammentragen von Stellen aus den Vätern und anglicanischen Theologen, welche diese Lehren zu begünstigen schienen. Den katholischen und protestantischen Gegnern war es nicht schwer, die Widersprüche und die Inconsequenz Puseys und seiner Anhänger darzuthun.

Blomfield, Bischof von London, war von seinem protestantischen Standpunkt aus vollkommen im Rechte, wenn er die Einführung von katholischen Andachtsbüchern verurtheilte. Die Eucharistie war von den alten Anglicanern nie als Versöhnungsopfer bezeichnet worden. Der Gebrauch des Kreuzzeichens, die Fürbitte der Heiligen, das Rosenkranzgebet, die Andacht zu den fünf Wunden Christi waren Neuerungen in der englischen Kirche, ebenso die

Beichtpraxis. Der Bischof von Oxford war noch viel entschiedener als der Bischof von London, und glaubte Puseys Lehre für alle die Uebertritte zur katholischen Kirche verantwortlich machen zu müssen. Die zwei Brüder des Bischofs von Oxford, Robert und Henry Wilberforce, sein Schwager Manning (der spätere Cardinal) waren eifrige Tractarianer und persönliche Freunde Puseys; dies hinderte jedoch nicht, daß der Bischof Pusey, den Regius Professor des Hebräischen, mit großem Misstrauen betrachtete. Schon 1838 hatte Wilberforce den Tractat Puseys über die Taufe scharf angegriffen, sich überhaupt den Tractarianern feindselig gezeigt. In einem Briefe vom 9. November 1845 hatte er sich also über Pusey geäußert: ‚Ich glaube, daß Pusey ein sehr heiliger Mann ist. Aber wenn ich Gottes Wort recht verstehe, so ist er mit Rücksicht auf manche Bestandtheile des Wortes Gottes ganz im Dunkel. Er gehört zu denen, welche manche zu Römlingen machen, oder der Staatskirche entfremden .. Sein Brief über Newman ist peinlich. Er sagt, als Geistlicher der Staatskirche könne er nicht alle „Römischen" Lehren halten, könne aber keine derselben kritisieren; und dies, obgleich er ein Kanonikat in der Staatskirche innehat, und obgleich die 39 Artikel so stark gegen Rom polemisieren. Seine Sprache betreffs der Staatskirche ist unangemessen er spielt den Patron, er tadelt, entschuldigt; er beansprucht die Stelle eines Hauptes in der Kirche — alles dies verräth egoistische Anmaßung' (S. 38—39). Für einen Mann wie Wilberforce, der gleich einem katholischen Bischof die Leitung und Regulierung aller geistlichen Angelegenheiten in die Hand nehmen wollte, war ein imperium in imperio, wie es Pusey ausübte, in der Seele zuwider. Er musste die Hilfe, welche ihm Pusey anbot, als einen Eingriff in seine Rechte beurtheilen, und so konnten sich die beiden Männer nicht recht verstehen.

Das Schreiben, in dem Pusey Wilberforce zu seiner Erhebung zum Bischof gratulierte, beantwortete dieser durch einen Brief, in welchem er seinem Erstaunen Ausdruck gab, daß Pusey die ‚Römischen Irrthümer' nicht energischer bekämpft habe. Pusey suchte in einem langen Briefe sein Betragen zu rechtfertigen, brachte aber den Bischof nur noch mehr gegen sich auf: ‚Mein Glaube an die Staatskirche', schrieb Pusey, ‚ist unerschüttert, ich glaube, Gottes Hand ist mit der Kirche und alles wird sich zum Guten wenden; aber ich kann meinen Glauben an die alte Kirche nicht aufgeben.

Stünden unsere symbolischen Bücher in Widerspruch mit der Urkirche, so müsste ich dieselben bekämpfen. Ich habe das volle Vertrauen, dass dies nicht der Fall ist' (44—45). Um die Schwankenden und Zweifelnden in der Staatskirche zurückzuhalten, müsse er in seiner anomalen Stellung verharren, dürfe er katholische Lehren nicht verurtheilen, so sehr er auch bereit sei, seine Stelle niederzulegen. Pusey hielt noch immer an der von Newman im Tract 90 versuchten Erklärung der 39 Artikel fest, welche die Protestanten Englands so sehr erbittert hatte. Wilberforces Antwort war sehr scharf: ‚Ich erblicke, so schrieb er am 5. December 1845, ‚in Ihnen manche Spuren des Bösen, eine feine und daher gefährliche Form des Eigenwillens, eine Tendenz, sich als Mitglied oder gar als Führer einer Partei zu fühlen. Dies scheint Sie zur Kritik der Kirche zu verleiten, der Sie gehorchen sollten, zum Tadel derselben und zur Unterschätzung der Offenbarung des göttlichen Willens in seinem einzigen vollkommenen Wort' (47).

Pusey war keineswegs gewillt, dem Bischof zu willfahren, und warf seinen Gegnern, welche ihm für zwei Jahre das Predigen in Oxford untersagt hatten, den Fehdehandschuh hin, indem er in seiner neuen Predigt ‚Die gänzliche Lossprechung der reuigen Sünder' den Stoff, der früher so viel Anstoß gegeben, von neuem behandelte. Weder der Bischof noch die Vorsteher der Collegien wagten Pusey zur Rechenschaft zu ziehen. Um Pusey seine Unzufriedenheit zu erkennen zu geben, beschloss jener ihm das Predigen in Oxford zu verbieten. Groß war die Bestürzung im anglicanischen Lager, als der Entschluss des Bischofs bekannt wurde. Die Freunde Puseys setzten Himmel und Erde in Bewegung, um eine Spaltung zu vermeiden; der Bischof hätte gern nachgegeben, glaubte aber auf irgend einem Schuldgeständnis von Seite Puseys bestehen zu müssen. Pusey blieb jedoch standhaft, und so musste der Bischof nachgeben. Liddon hebt überall den Gehorsam und die Demuth seines Helden hervor; er scheint es sonach ganz in der Ordnung zu finden, dass Pusey in diesem ganzen Streit dem Bischof gegenüber die Rolle des Richters und Führers spielt und unbekümmert um den Bischof seine eigenen Wege geht. Der Bischof verurtheilte die Ohrenbeichte, Pusey vertheidigte dieselbe und verpflichtete fromme Personen, die sich bei ihm Raths erholten, zu beichten. Der Bischof wollte von Seelenführung und von katholischen Andachtsbüchern, welche Pusey überarbeitet hatte, nichts

wissen, Pusey behielt sie bei. Der Bischof war zuletzt entschlossen, Pusey die Ausübung geistlicher Functionen in der Diöcese zu untersagen und in einem für die Oeffentlichkeit bestimmten Brief sein Verbot zu rechtfertigen. Der Brief hätte die religiösen Streitigkeiten nur von neuem entzündet, wurde deshalb nicht veröffentlicht; das Misstrauen des Bischofs blieb jedoch bestehen.

Was Liddon über das Verhältnis Puseys zu den katholisierenden Anglicanern, wie Allies, Maskell, Dodsworth beibringt, ist ungenügend und muss durch das treffliche Buch Allies' A Life's Decision ergänzt werden. Pusey ließ sich aus der von ihm gewählten Mittelstellung zwischen Katholicismus und Protestantismus nicht herausdringen. Loyalität und Anhänglichkeit an die Staatskirche, Förderung ihrer Interessen waren der Leitstern Puseys; an Erforschung der Wahrheit lag ihm wenig, er suchte vielmehr alles fern zu halten, das seinen Glauben und sein Vertrauen in die Staatskirche hätte erschüttern können. Als der geheime Rath gegen den Bischof von Exeter den geistlichen Gehorsam für rechtgläubig erklärte, da waren viele der Tractarianer entschlossen, eine Kirche zu verlassen, die einem weltlichen Gerichte die Entscheidung in Glaubenssachen überlasse. Pusey erklärte, er werde, es möge kommen, was wolle, in der Staatskirche bleiben, und suchte die Schriften seiner ehemaligen Gesinnungsgenossen und Freunde Allies, Maskell, Dodsworth zu widerlegen.

Die Streitschriften Puseys gegen Allies, Maskell, Dodsworth haben schon deshalb geringen Wert, weil sie flüchtig, in den wenigen Augenblicken, welche ihm seine vielen Geschäfte übrig ließen, zusammengeschrieben wurden. Es war, für Dialektiker wie Allies, ein Leichtes, die Trugschlüsse und die Widersprüche Puseys nachzuweisen. Liddon ist zu sehr ein Bewunderer seines Helden, als daß er je Kritik zu üben gewagt hätte. Manche seiner Ausführungen sind ebenso einseitig als die seines Helden. So wird S. 259 behauptet, Heinrich VIII habe keine höhere geistliche Gewalt sich angemaßt, als die christlichen Kaiser, welche Concilien berufen; er vergisst, daß dieselben Entscheidungen in Glaubenssachen den Bischöfen überließen. Ebenso soll vor dem Concil im Lateran 1215 jeder Priester, auch ohne Jurisdiction, die Vollmacht, den Pönitenten von seinen Sünden loszusprechen, gehabt haben. Liddon geht über die Vorwürfe, welche die Gegner Pusey infolge seiner Beichtpraxis machten, zu leicht hinweg. Wir haben die wohlver-

bürgten Zeugnisse von glaubwürdigen Männern, denen zufolge sich Pusey große Unklugheiten zu Schulden kommen ließ. Pusey, der es mit dem Gehorsam gegen die geistliche Obrigkeit so leicht nahm, forderte von seinen Beichtkindern blinden Gehorsam. Er ist hierdurch der Vorläufer der Ritualisten geworden, die katholische Lehren und Bräuche in ihren Kirchen einführen, und ihren Beichtkindern verbieten, katholische Bücher, welche ihnen Aufschlüsse über die katholische Kirche geben könnten, zu lesen oder katholische Priester um Rath zu fragen.

Pusey hatte von Gesetz und Autorität eine sehr niedrige Vorstellung. Wie er selbst ungescheut sich seinen geistlichen Obern widersetzte, und sein Urtheil über das der Bischöfe stellte, so sah er in den Eingriffen des Staates in rein geistige Angelegenheiten keine große Gefahr. Er hoffte von der Zeit Heilung aller Schäden. Manning, Wilberforce, Allies waren ganz anderer Ansicht; ihnen war die Abhängigkeit der Kirche vom Staate ein Merkmal des geistigen Todes. Die Parlamentsacten, welche den Anglicanismus begründet haben, erschienen in ihren Augen als rohe Gewaltacte, welche die Losreißung Englands von der wahren Kirche zustande gebracht hätten.

Die Controversen mit katholischen und protestantischen Gegnern, die Arbeiten in der Seelsorge, das Hören von Beichten, die Correspondenz mit seinen Beichtkindern und den protestantischen Nonnen nahmen Pusey so sehr in Anspruch, daß er für seine Professur des Hebräischen nur wenig thun konnte. Es ist bezeichnend für die Voreingenommenheit der beiden Herausgeber seiner Biographie, daß sie von der gewissenhaften Erfüllung seiner Pflichten als Professor und seiner Förderung der hebräischen Studien in Oxford sprechen und den Beweis dafür anzutreten versäumt haben. Pusey hat in Wahrheit das Studium der orientalischen Sprachen so wenig gefördert, als er die tieferen Interessen der Erziehung geschützt hat.

Eine Reform der beiden Universitäten that dringend noth; sie wurde jedoch von Jahr zu Jahr verschoben, weil man den Widerstand der conservativen Elemente fürchtete. 1850 wurde eine Commission niedergesetzt, welche im April 1852 ihren Bericht veröffentlichte. Pusey bekämpfte auf das heftigste jede Annäherung an das deutsche Universitätssystem, ebenso die Verdrängung der Geistlichen von den höheren Lehrämtern. Obgleich in Deutschland gebildet, verkannte er die Verdienste der deutschen Universitäten der-

maßen, daß er die Universität Oxford, die mit ihren reichen Mitteln und Lehrkräften weniger für die Wissenschaften gethan als manche deutsche Universität zweiten Ranges, als das Ideal hinstellte und die deutschen Universitätsprofessoren für alle religiösen Neuerungen, den Pantheismus und Unglauben Deutschlands verantwortlich machte. Professor Vaughan schrieb eine gewandte Widerlegung Puseys und konnte sich in seinen Ausführungen vielfach auf das Erstlingswerk Puseys beziehen, in welchem dieser die religiöse und sittliche Verwilderung Deutschlands auf Rechnung der starren Orthodoxie gesetzt hatte. Vaughan zeigte außerdem, daß die Professoren Deutschlands keinen schlimmeren Einfluss auf die Sittlichkeit der Studenten geübt hätten, als die Privatlehrer (Tutors) Englands. Die Reformen giengen, wie jetzt wohl allgemein anerkannt wird, nicht weit genug. Wenn das Oxford unserer Tage wissenschaftliche Größen aufzuweisen hat, so verdankt es dieselben nicht zum mindesten der Errichtung von neuen Lehrstühlen durch die königliche Commission. Das 15. Capitel ‚Die Universitätsreform-Acte 1854‘ würde jedenfalls viel gewonnen haben, wenn das audiatur et altera pars auch zum Rechte gekommen wäre. Wenn Pusey mit Recht über die Vernachlässigung des theologischen Studiums in Oxford klagte, so klagten seine Gegner mit nicht minderem Rechte über die einseitige Betonung der Theologie durch die Tractarianer, über den Mangel an Akribie und gründlichen philologischen und historischen Kenntnissen. Die Leistungen der Universität in der Gegenwart auch auf rein theologischem Gebiete sind mindestens ebenso bedeutend als die der Tractarianer, die bekanntlich für Philosophie und Alterthumskunde wenig gethan haben.

Bei aller Anerkennung der Uneigennützigkeit, Frömmigkeit und des Seeleneifers Puseys kann man seine Wirksamkeit doch nicht als eine wohlthätige und gesegnete bezeichnen. Factisch hat sie die Zerklüftung des Anglicanismus herbeigeführt; die Scheidewand, welche der Puritanismus zwischen Katholicismus und Protestantismus aufgerichtet hatte, war in der That das Hauptbollwerk des Anglicanismus; dadurch daß Pusey dieses Bollwerk niederriss, hat er manche Kreise, die sich früher hermetisch gegen alles Katholische abgeschlossen hatten, auf den Katholicismus aufmerksam gemacht. Pusey rechtfertigte seine Widersetzlichkeit gegen seine geistlichen Obern durch den Hinweis auf die vielen Schwankenden und Zweifelnden,

welche durch seinen Einfluss in der Staatskirche zurückgehalten worden seien. Wir lassen es dahingestellt, ob er den Zweiflern dadurch einen Dienst erwiesen; er hat jedenfalls dem religiösen Skepticismus, der Inconsequenz und der religiösen Apathie Thür und Thor geöffnet. In einem Punkt hat Pusey wirklich Erfolg gehabt; die Beichtpraxis, welche ihm so viele Gegner erweckte, hat beim anglicanischen Klerus allgemeinen Beifall gefunden. In diesen Tagen konnte Crowfoot, Präbendar von Lincoln, auf dem ‚Church-Congress' in einer langen Rede die Nützlichkeit und Nothwendigkeit des Beichtinstituts entwickeln, ohne unterbrochen zu werden. Während Crowfoots Rede allgemeine Zustimmung fand, wurden die Einwände des Dechanten von Norwich sehr ungünstig aufgenommen. Auch die Warnung des Dr. Jessopp fand keine Beachtung. Derselbe hob mit Recht hervor, man solle doch vor allem bedenken, dass die römische Kirche in den guten sowohl als schlimmen Tagen des Beichtinstituts eifersüchtig über die Beichtväter gewacht habe, dass es in der römischen Kirche unerhört sei, dass ein vier- bis fünfundzwanzig Jahre alter Geistlicher ohne vorhergehende Prüfung und Gutheißung seines Bischofs Beicht hören dürfe. Jessopp hat hiemit den wunden Fleck in der anglicanischen Praxis getroffen. Ganz unerfahrene junge Leutchen werfen sich zu Seelenführern auf und maßen sich an, die Gewissen frommer Frauen und Männer zu leiten, obgleich ihnen alle Vorkenntnisse fehlen. Wenn einige von ihnen katholische Werke über Moraltheologie und Casuistik studieren, so verlassen sich doch die meisten auf den gesunden Menschenverstand und urtheilen ganz nach Laune über die allerheikelsten Fragen. Unklugheiten, grobe Irrthümer lassen sich bei einer solchen Methode nicht vermeiden. Wenn schon Pusey gegründeten Anlass zu Klagen gab, wenn schon Pusey die Gewissen seiner Beichtkinder knechtete, so ist das bei seinen Nachfolgern noch mehr der Fall, die, was Gelehrsamkeit und Frömmigkeit betrifft, tief unter ihm stehen. Jessopp und andere klagen wiederholt über die Abnahme der Gelehrsamkeit unter dem Staatsklerus und ziehen das Stillleben der früheren Geistlichen der Vielseitigkeit und Hast der gegenwärtigen Generation vor. Puseys Beispiel hat auch in dieser Beziehung nachtheilig gewirkt.

In Liddons Biographie werden nur die Lichtseiten dargestellt, Pusey erscheint überall als der ungerecht Verfolgte, der Dulder, der Heilige, dessen Tugenden von seinen Gegnern ver-

kannt werden. So wichtig dieser Band ist als eine Sammlung von wichtigen Briefen Puseys und seiner Freunde und Gegner, so unzuverlässig und parteiisch sind manche Urtheile Liddons über Charaktere und Verhältnisse. Die Herausgeber haben sich ihre Arbeit viel zu leicht gemacht, die Anmerkungen unter dem Text sind sehr spärlich und meistens wertlos. Manche heikle Punkte sind gar nicht berührt. Ueber Puseys Verhältnis zu dem jüngst verstorbenen Historiker Froude, zu Mark Pattison rc. erfahren wir nichts. So ausführlich die Biographie ist, kann sie doch keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen. Die Memoiren und Biographien von Freunden und Bekannten Puseys sind offenbar nicht herangezogen worden.

Luther und Lemnius,
Wittenbergische Inquisition 1538.

Von Emil Michael S. J.

Simon Lemchen aus Graubünden war Magister an der Akademie zu Wittenberg. Er hatte, der allgemeinen Unsitte huldigend, seinem deutschen Namen entsagt und schrieb sich Lemnius, ein fähiger Kopf, der das Wohlwollen Melanchthons genoss. Es liegt ein Schreiben vom 10. September 1537 vor, in welchem sich der gelehrte Freund Luthers, unter Ausdrücken der Achtung für den Charakter und das Wissen des jungen Mannes, zu dessen Gunsten bei den ‚erbaren, furnemen und weisen' Rathsherrn zu Augsburg verwendet hat. ‚Ewr weisheit wissen', schrieb Melanchthon, ‚wie hoch von noten ist, besonder zu diser zeit, das christliche oberkeiten vleis haben, tuchtige leut in den studiis zu guter lahr uffzuzihen, welche nachmals in den kirchen und regimenten zu gebrauchen; denn wo solchs nicht geschihet, zu besorgen, das die Kirchen mit der zeit oed und wust stehen und christliche lahr sampt andern guten kunsten verleschen werde, welches gott gnediglich verhuten wölle. Nu enthalt sich einer in unser universitet mit namen Simon Lemnius, welchem ein zeitlang von ettlichen herrn und burgern in Augspurg unterhaltung geben'. Da er aber ‚jetzund khein hulff mehr hatt', so ‚bitt ehr, e. weisheit wolle gunstiglich yhm ein hulff zum studio ein jar lang verordnen, dagegen ehr sich auch erbeut, e. w. fur anderen zu dienen. Nu ist ehr wol

gelart in Grekischer und Lateinischer sprach, das yhn e. w. in schulen, kirchen oder sunst ehrlich gebrauchen mögen, wie yhn e. w. zu einer facultet zu halden gedechten. Bitt derwegen dienstlich, e. w. wollen yhm gunstige hulff erzeigen in ansehung, das solchs an diser person wol bewant, und das erhaltung der studien eine hohe notig werk und gott gefellig ist; e. w. zu dienen nach meinem geringen vermogen binn ich allezeit willig und bereit, und bitte e. w. wolle an meiner schrifft und vorbitt nicht missfallen haben, denn ich mich in diser meiner vocation so viel mir moglich, fur schuldig acht, fromer gesellen studia zu fuddern'[1]).

Lemnius verstand sich aufs Versemachen. Als unbemittelter Humanist brauchte er einen Gönner. Er erkor sich dazu den ersten Reichsfürsten, den Erzbischof Albrecht von Mainz, aus dem Hause Brandenburg. Diesen zu gewinnen, gab der Magister eine Sammlung von Epigrammen heraus. Das erste Buch enthält sechsundsiebzig Nummern; sieben davon waren zum Lobe des Kurfürsten von Mainz geschrieben. Denselben Zweck verfolgen elf Nummern des zweiten Buches, welches im ganzen sechsundneunzig Epigramme zählte. Außer diesen achtzehn panegyrischen Gedichten fanden sich in der Sammlung noch sechs, welche zwar nicht unmittelbar an Albrecht gerichtet waren, aber doch schon durch ihre Aufschrift eine nähere Beziehung zu ihm verriethen. Am Pfingstsonntag den 9. Juni 1538 wurde die Schrift des Lemnius an der Kirchthür zu Wittenberg verkauft.

Luther war außer sich vor Zorn. Er hatte wahrlich keinen Grund, empört zu sein darüber, daß Lemnius einige Persönlichkeiten Wittenbergs in einer Weise gestreift, die als sehr harmlos gelten muss im Vergleich zu den Schimpfreden, mit denen der Reformator selbst die höchsten Würdenträger in Kirche und Reich zu überschütten pflegte. Er hatte auch keinen Grund, sich über Angriffe gegen seine eigene Person zu beschweren; denn in den Gedichten des Lemnius fand sich nichts, was Luther berechtigt hätte, als persönliche Beleidigung zu deuten[2]). Aber Kurfürst

[1]) Kolde, Analecta Lutherana. Briefe und Actenstücke zur Geschichte Luthers. Zugleich ein Supplement zu den bisherigen Sammlungen seines Briefwechsels (Gotha 1883) 311 f. [2]) In seinem dritten Brief an Herrn P. schreibt Lessing: ‚Sie berufen sich auf des Matthesius und Luthers eigenes Zeugnis. Allein wie schwer wird es Ihnen fallen, wenn

Albrecht von Mainz war in den Epigrammen gelobt, nicht sowohl als Beförderer der katholischen Religion, denn als Mäcen der schönen Künste. Das war mehr als genug[1]). Luther haßte den Mainzer aus tiefstem Herzensgrund, und nun wagte es ein junger Dichter, diesen Mann in Wittenberg unter Luthers Augen zu verherrlichen. Lemnius sollte es erfahren, wie ein Luther sich rächt, sollte es erfahren, was Wittenbergische Inquisition ist.

Sie diese Anzüglichkeiten in den ersten zwei Büchern, von welchen allein jetzo die Rede ist, werden erhärten sollen! Wenn Lemnius spottet, so spottet er über die allergemeinsten Laster und Thorheiten; er braucht niemals keine andern als poetische Namen; und das Beißende ist sein Fehler so wenig, daß ich ihm gar wohl einen stärkeren Vorrath davon gewünscht hätte. Gesetzt auch, daß das Bischen Ehre dieses oder jenes Thoren draufgegangen wäre. Ich behaupte also kühnlich, daß Lemnius so wenig ein Verleumder war, daß ich ihn nicht einmal für einen guten Epigrammatisten halten kann, welcher das Salz mit weit freigebigeren Händen ausstreut, ohne sich zu bekümmern, auf welchen empfindlichen Schaden es fallen wird'. Vermischte Schriften 3 (Berlin 1784) 16 f. Vgl. ‚Gotthold Ephraim Lessings Kollektaneen zur Literatur'. Herausgegeben und weiter ausgeführt von Johann Joachim Eschenburg 2 (Berlin 1793) 34 ff.

[1]) Flögel, Geschichte der komischen Litteratur 3 (Liegnitz und Leipzig 1786) 241 ‚getraut sich aus Mangel einer genauern Einsicht in die besondern Umstände nicht zu entscheiden', was Luther gegen Lemnius aufgebracht habe. Aber sogleich im nächsten Satz entscheidet er die Sache mit der naiven Wendung: ‚Unterdessen erscheint es mir doch bedenklich, daß sich Luther vor den Augen der ganzen Universität Wittenberg, wo noch damals viel kluge Leute unter Lehrern und Studierenden lebten, einer offenbaren Verleumdung sollte schuldig gemacht haben, wenn in den Gedichten des Lemnius keine persönliche Anzüglichkeiten wenigstens damals, wo man alle Umstände besser kannte als jetzt, sollten gefunden worden sein'. Der historische Luther wäre wahrlich der letzte gewesen, den die zarte Rücksicht auf eine ‚offenbare Verleumdung' vor irgend einer That abgeschreckt hätte. Weit sachgemäßer als bei Flögel heißt es in der ‚Neuen allgemeinen deutschen Bibliothek' 3 (Kiel 1793) 507 f.: ‚Daß manches dieser sogenannten nicht immer feinen Sinngedichte zu gehässigen Auslegungen Anlass gab, mag den schon ziemlich hypochondrisch gewordenen Luther doch wohl am wenigsten scandalisiert haben: ungleich mehr aber der Umstand, daß Lemnius (oder, wie er ihn nennt, Lemchen, der Sch . . . poet) einige seiner erklärtesten Gegner, zB. den Kurfürsten Albrecht von Mainz, überall gewaltig herausgestrichen hatte. So etwas konnte Luther durchaus nicht mehr verschmerzen, und kurz und gut, Lemnius hatte von Glück zu sagen, daß er aus dem über ihn verhängten Arrest noch mit heiler Haut bei Nacht und Nebel davon kam'.

Der damalige Rector der Universität Wittenberg war Philipp Melanchthon, nach Lessing[1]) ‚ein sanftmüthiger, ehrlicher Mann, der mit sich anfangen ließ, was man wollte, und den besonders Luther lenken konnte, wie er es nur immer wünschte. Sein Feuer verhielt sich zu Luthers Feuer, wie Luthers Gelehrsamkeit zu seiner Gelehrsamkeit. Nach seiner natürlichen Aufrichtigkeit würde er es gewiss frei bekannt haben, daß er in den Sinnschriften des Lemnius nichts Anstößiges gefunden, wenn Luther nicht gewollt hätte, daß er etwas darin finden sollte‘. Melanchthon war ein Schwächling und wurde deshalb so oft ein Opfer der Leidenschaft seines Herrn. Lessing gibt diesem Gedanken folgende Wendung: ‚Melanchthon hatte von der Einsicht seines Freundes so hohe Begriffe, daß, so oft sein Verstand mit Luthers Verstande in Collision gerieth, er den seinigen allzeit Unrecht haben ließ. Luthers Augen waren ihm glaubwürdiger, als seine eigenen. Er ließ sich nicht allein Schmähungen wider seinen Landesherrn in den unschuldigen Sinnschriften von ihm weisen, sondern ließ sich sogar überreden, daß Lemnius auch ihn selbst nicht verschont habe‘.

Lemnius wurde festgenommen, desgleichen sein Drucker. Das bescheidene Eigenthum des Poeten belegte man mit Beschlag. Seine Freunde befürchteten das Schlimmste; Luther schien den Untergang desselben beschlossen zu haben. Man rieth dem Arrestanten zur Flucht. Sie gelang; am 11. Juni war Lemnius der akademischen Haft glücklich entronnen.

Die Lage des unselbständigen Melanchthon war bedauernswürdig. Ihm hatte es obgelegen, die Epigramme vor dem Druck zu begutachten. Vielleicht[2]) sind sie ihm auch rechtzeitig unterbreitet worden. Der Censor entdeckte nichts Tadelnswertes an der Leistung seines geschätzten Clienten. So hatten die Epigramme

---

[1]) Vermischte Schriften 3, 27 f. [2]) Lessing hält es für wahrscheinlich; aaO. 11. Vgl. ‚Allgemeine deutsche Biographie‘ 18, 237 u. Kolde, Analecta Lutherana 322. In der zweiten Auflage der Epigramme behauptet Lemnius, daß Melanchthon sie nicht gesehen, bevor sie in ganz Wittenberg verbreitet waren:

Nostraque judicium non sensit charta Philippi,
Musa Melanthonias nec tulit ista manus.
Adde quod est majus, nostrum nec videat ante,
Quam sparsum tota carmen in urbe fuit.

M. Simonis Lemnii epigrammaton libri III. Adjecta est quoque ejusdem querela ad Principem. Anno Domini 1538 (ohne Druckort) H 5.

das Licht der Oeffentlichkeit erblickt. Jetzt stand Melanchthon unter dem Hochdruck Luthers, der für sein Vorgehen gegen Lemnius keinen anderen Maßstab kannte als den Ingrimm gegen Kurfürst Albrecht von Mainz. Der erhitzte Luther glaubte in den Gedichten des Magisters allerlei Gespenster zu sehen. Man suchte das Publicum glauben zu machen, daß die Epigramme in vielfacher Hinsicht sehr verwerflich seien. Als Vorstand der Akademie musste Melanchthon in einem Manifest erklären, Simon Lemnius habe ‚Schmähverse herausgegeben, voll von Lügen und Gift, in denen er obrigkeitliche Personen in aufrührerischer Art und fälschlich als Verbrecher hinstelle, andere beleidige. Er sei eingesperrt worden, damit er nicht entweiche, sondern am Pfingstmontag vor dem akademischen Senat erscheine, sei aber doch mit Verletzung seines Eides entkommen. Daher ist beschlossen worden‘, fährt Melanchthon in seiner Kundgebung fort, ‚daß er nochmals öffentlich vor die Richter geladen werde. Wir citieren also amtlich eben diesen Simon Lemnius zum ersten, zweiten und dritten Male, daß er am künftigen 18. Juni um zwölf Uhr vor uns, dem Rector der Akademie, und den Beisitzern erscheine, damit seine Sache verhandelt werde und er den richterlichen Spruch vernehme. Ob er sich nun stellt oder nicht, der Process wird geführt werden, wie es Rechtens ist. — Daß doch alle Studierenden sich bemühen möchten, die Musen in den Dienst der Ehre Gottes und des Staatswohls zu stellen! Denn dazu hat Gott den Menschen Wissenschaft und Kunst gegeben. Wer aber sein Talent missbraucht, nur um andern zu schaden, den treiben nicht die Musen, sondern die Erinnyen. Solche Leute sind von allen Guten zu hassen und zu verabscheuen‘[1]. Dieser Anschlag war an der Thür der Wittenberger Pfarrkirche zu lesen[2].

Es ist beachtenswert, daß dem Dichter außer allen übrigen angeblichen Missethaten auch ‚Eidbruch‘[3] vorgeworfen wurde, weil er das übliche akademische Versprechen verletzt habe, mit dem nach herkömmlicher Formalität der Universitätsstudent die Gesetze der Anstalt beobachten zu wollen erklärt. Diesen Vorwurf haben

---

[1]) Corpus Reformatorum, ed. Bretschneider 3 (Halle 1836) 543 nr. 1688. [2]) Ebd. 544. [3]) Das für Kolde, Analecta Lutherana 326, in dem Schreiben Veit Dietrichs an Camerarius unlesbare Wort heißt *perfidiae*.

Männer, welche nicht ein bloßes Versprechen, sondern die heiligsten Schwüre frevelhaft gebrochen hatten, gegen einen Menschen erhoben, den nur die berechtigte Furcht vor einer harten, unverdienten Strafe aus dem Universitätsarrest vertrieben hatte.

Lemnius war für den 18. Juni vor den Senat beschieden. Ob er Folge leisten würde? Man wußte es nicht. Jedenfalls hatte man den Termin abzuwarten. Luther indes setzte sich, tumultuarisch wie immer, über jedes geordnete Rechtsverfahren hinweg[1]). Am 16. Juni, am Dreifaltigkeitssonntag, also acht Tage nach dem Bekanntwerden der Epigramme und zwei Tage vor dem für Lemnius anberaumten Termin, bestieg der Reformator mit einem Zettel in der Hand die Kanzel der Pfarrkirche, um zugleich als Kläger und Richter den Abwesenden zu verfehmen. Der Prediger verlas der anwesenden Schar folgende Erklärung: ‚Gnad und Fried in Christo unserm lieben Herrn und Heiland. Allen Brüdern und Schwestern unserer Kirchen allhier zu Wittenberg.

‚Es hat nehest am vergangenen Pfingsttag ein ehrloser Bube Magister Simon Lemnius genannt, etlich Epigrammata hinter wissen und willen deren, so es befolen ist, zu urtheilen, ausgehen lassen, ein recht Erzschand-, Schmach- und Lügenbuch wider viel ehrliche, beyde Manns- und Weibsbilder dieser Stadt und Kirchen wol bekannt, dadurch er nach allen Rechten, wo der flüchtige Bube bekommen were, billich den Kopf verloren hette.

‚Damit nu ich als der abwesens unsers lieben Pfarrherrs Dr. Johann Pommers (denn er es ohne zweifel auch nicht leiden würde, wie wir alle wissen) die weil mus Lückenbüsser und Unterpfarrherr seyn, solche lesterliche bübische Schalkheit auff mir nicht lasse bleiben, denn ich ohn das mit eigenen Sünden allzu hoch beschwert, das mir's nicht zu leiden ist, viel frembder Sünden (sonderlich solcher schendlicher Buben, die von mus gar viel bessers teglich lernen und sehen, doch zu lohn solche schendliche Undankbarkeit erzeigen) auff mich zu laden: so bitt und vermane ich alle

---

[1]) Sehr ungenügend ist die Behandlung namentlich der juristischen Seite des Gegenstandes bei Köstlin, Martin Luther 2² (Elberfeld 1883) 430 f. und bei Hugo Holstein, Simon Lemnius, in der ‚Zeitschrift für deutsche Philologie‘ 1888, 481. Weit besser ist die Skizze Ferd. Vetters in der ‚Allgemeinen deutschen Biographie‘ 18 (1883) 237, doch leugnet Vetter mit Unrecht das ‚tumultuarische‘ Vorgehen Luthers.

fromme und rechte Christen, die mit uns gleiche Lehre und Glauben haben und lieben, daß sie solche Lesterpoeterey von sich thun und verbrennen wollen zu Ehren unserm heiligen Evangelio. Auff daß unser Widersacher nicht zu rühmen haben, wie sie geneigt sind, von uns in fremde Nation zu schreiben, daß wir keine Laster strafen, ob sie gleich wol wissen, das wirs herter strafen, denn sie in irem Regiment thun. Sonderlich wo sie ire geistliche keusche Heiligkeit wollten auf die Rechenlinie legen'.

Der eigentliche Grund der Wuth Luthers ist in folgendem Erguß ausgedrückt: ‚Zudem weil derselbige Schandpoetaster den leidigen Stadtschreiber zu Halle, mit Urlaub zu reden, Bischoff Albrecht lobet und einen Heiligen aus dem Teufel machet, ist mir's nicht zu leiden, daß solchs öffentlich und durch den Druck geschehe in dieser Kirchen, Schule und Stadt. Weil derselbige Sch... bischoff ein falscher verlogener Mann ist. Und doch uns pflegte zu nennen die lutherischen Buben, wie wol er von S. Moritz und S. Steffan die rechten Hauptbubenstücke hören wird an jenem Tag. Wie er wol weis, aber sich tröstet, daß er solchs nicht glaubt. Und ich, so mir Gott Leben und Zeit gibt, solch schön Exempel an Tag geben wil. Und bitt abermal alle die unsern und sonderlich die Poeten oder seine Heuchler wollten hinfurt den schendlichen Sch... pfaffen offentlich nicht loben noch rühmen in dieser Kirchen, Schul und Stadt. Wo nicht, so mögen sie auch sampt ihrem Herren gewarten, was ich dawider thun werde und wissen, daß ichs nicht leiden will, daß man den von sich selbs verdampten heillosen Pfaffen, der uns alle gerne todt hette, hie zu Wittenberg lobe. Davon bald weiter'[1]).

In den ‚Tischreden' findet sich außerdem folgende ergötzliche ‚Vermanung' Luthers gegen Lemnius: ‚Sehet doch, wie uns der Teuffel allenthalben zusetzt. Denn wir sind das ziel, auff welches alle Pfeile gerichtet und geschossen werden. Daß müssen wir gewohnen. Er hat jetzt solche Buben und sonderlich bei den Papisten, durch welche er uns anfichtet und angreifft. Das thut er dem türcken nicht; die lest er wol zufrieden. Aber weil wir Christum predigen lauter und rein, so verfolget er uns, wie er nur kan, aufs allergeschwindeste und herteste, wie ein brüllender Löuwe usw.

[1]) Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, herausgegeben von de Wette, 6. Theil von Seidemann (Berlin 1856) 199 f.

Darumb werdet nit trawrig, erschrecket nicht, bekümmert euch nichts nicht. Sonderlich weil Christus sagt: Wenn ir von der Welt weret, so hette die Welt das ire lieb. Aber gedenkt, ir werdets nicht besser haben, denn daß es der Hausvatter hat gehabt.

„Jr sehet, daß der Lecker uns verleumbdet, alles böse von uns saget und schreibet und darzu unsere Widersacher, die Bischoffe, lobet und heisset sie heilig. Aber wir wöllens nicht gestatten, daß sie forthin in dieser Schulen sollen gelobet werden: denn sie trachten nach unserm Blut und sind uns bitter feind. Die Bischoffe alle köndten dem Teutschland sehr nützlich sein und dienen, aber sie wöllen nicht; denn sie haben dem Bapst geschworen und einen Eid gethan. Und wie wohl sie bekennen, unsere Lehre sei recht, und ire verdammen, doch können und wöllen sie sie nicht leiden. Darumb daß wirs mit irem Rath und auß irem befehl nicht angefangen haben. Werden also solche Leute, wie sie S. Paulus heißt Tit. 3. autocatacriti, die sich selbst verurtheilt haben. Und ob sie wol die bösesten Buben sind, doch wollen sie denen nicht folgen, die sie bessers lehren. Und haben keine andere ursach nicht, denn daß wir arm, schwach und elende Leute, Sie aber groß, reich und mechtig sind.

„Jr wisset, daß Salomon saget: Wer den Gottlosen recht spricht und den Gerechten verdampt, die sind beide unserem Herrn ein greuwel. Wir sind darumb hie, daß wir den Papisten und bösen widerstehen und nicht für und für stillschweigen sollen. Den Bapst soll man ein Antichrist heißen. Wer es aber nicht thun wil, der ziehe von dannen gen R. und fahre mit im zum Hencker. Die weltliche Fürsten und Herrn sind nicht also betrogen wie die Bischoffe, welche dem Bapst mit Eiden und Pflichten verwandt sind. Wir sollen sagen: Jr seid verzweiffelte gottlose Buben und Gottes feinde. Da wir nur solchs lehren und sagen und gleichwol hie leiden, die sie mit iren versen und Schrifften loben, was wirt anders drauß, denn daß sie sagen: Jetzt loben sie uns, bald schelten und tadeln sie uns wieder. Also spotten sie unser aller.

„Jch glaube wol, daß viel Kundtschaffer hie seien. Aber wir fragen nichts darnach. Höre uns, gefelt dirs und sihe, deß sind wir wol zufrieden. Daß sie uns aber wöllen ins Maul schmeissen und unsere Feinde hoch loben und preisen, das wöllen wir nicht leiden. Es ist gnug, daß du hie unter uns bist als ein Bub und Verräther. Du solt aber die Bischoffe mit offentlichen schrifften

und Büchern nicht loben, die uns mit dem Schwerte nach dem leben trachten und wöllen unser Seel mit lügen ermorden. Wer aber sie lobet, der hab im das zu lohn, davon Salomon sagt: Der Gottlose komme umb und gehe zu scheitern.

‚Diß sage ich darumb, daß ir wisset, daß wir dazu beruffen sind zum Liecht, wie S. Petrus saget, in welchem wir Christum bekennen sollen. Dieweil wir denn so große, gewaltige Feinde haben, so müssen wir warlich wacker sein und wachen, sonderlich wider den Teuffel, der uns on unterlaß nachstellet und verfolget innerlich und eusserlich, er feiert warlich nicht. Aber hab gedult, sei getrost und freudig, es ist dir gewißlich gut und nütz. Ob du es jetzt nit dafür haltest, wenn du in der anfechtung steckst. Doch laß dich nichts anfechten, richte und urtheile nicht nach deinem fülen, sondern nach Gottes Wort. Christus ist das Ziel, auff das man sehen und darnach trachten sol. Aber nit alle treffens und erlangens, etliche feilens und kommen umb, gehen darüber zu Boden. Wir sollen fromb sein und solch Reuchlin verrauchen und das scharpffe Windlein fürüber rauschen lassen. Felt darüber etwas mehr für, das sollen wir auch unter uns mit füssen tretten und verbeissen und sehen, daß wir unsern Breutigam Jesum Christum in unsern hertzen haben und behalten und, wie die Braut im Hohenlied Salomonis sagt: Wie ein Sigill im Arm. Diese vermanung that D. M. L. offentlich in der Kirche am tag der heiligen Dreifaltigkeit und verlase sein gedruckt Mandat wider Simonis Lemnii Schandbuch und Lästerung[1]).

Luther ließ sein ‚gedruckt Mandat', jenen oben mitgetheilten Ausfall auf Erzbischof Albrecht, an der Kirchthür anheften und verkaufen[2]). Die Sprache des Predigers war sehr klar, aber ebenso derb und gewaltthätig. Der Aufforderung Luthers wurde entsprochen. Die Schrift des Lemnius ward ausgerottet, so gründlich, daß sogar das Andenken an diese erste Ausgabe der Epigramme verwischt wurde[3]).

---

[1]) Colloquia oder Tischreden Doctor Martini Lutheri, ed. Aurifaber (Frankfurt a. M. 1573) Bl. 260. Diese Ausgabe trägt unter der im Holzschnitt ausgeführten, von Luther präsidierten Tafelrunde das Motto: ‚Samlet die übrigen Brocken, daß nichts umbkomme'. Johan. 6. [2]) Der Briefwechsel des Justus Jonas. Gesammelt und bearbeitet von Kawerau. In ‚Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete', 17. Bd 1. Hälfte (Halle 1884) 294. [3]) Vgl. zB. Gotthold Neudecker, Merkwürdige Aktenstücke aus dem Zeitalter der Reformation,

Es ist begreiflich, daß der Kurfürst Joachim von Brandenburg aufgebracht war über die ‚ungerumpten Schimpf- und Schmeheworte‘, mit denen sein Verwandter in Mainz von Luther ‚vorunglimpft‘ worden war[1]), ‚sodann solchs uns und anderen des Hauses zu Brandenburg Verwanten nicht zu wenigen Verdruß und Beschwerung gereichen und fallen will‘. Joachim beklagte sich über die seiner Familie zugefügte Unbill bei dem Landgrafen Philipp von Hessen, welcher daraufhin jenen beschied, er habe den Kurfürsten von Sachsen gebeten, zu verhindern, daß Albrecht von Mainz durch Luther ‚unverschulterweise geschmehet‘ werde![2]) Zugleich aber gab Philipp zu verstehen, daß Albrecht diesmal nicht ‚unverschulterweise geschmehet‘ worden sei, da Luther ‚vielleicht gemeint‘, daß ‚M. Simonis Lemnii Epigrammata aus Anstiftung des Erzbischofs zu Mainz‘[3]) verfaßt worden seien! Der große Reformator hat trotz der Einsprache des Kurfürsten von Brandenburg und trotz der beruhigenden Zusage Philipps von Hessen seine auf der Kanzel ausgesprochene Drohung zur That werden lassen. Noch im December des Jahres 1538 schrieb er ‚Wider den Bischof zu Magdeburg Albrecht Kardinal‘ ein Schmählibell, worin er im Namen Gottes über den erlauchten Prälaten und deutschen Kurfürsten das ‚Urtheil und Gebot des hohen Richters‘ vortrug: Albrecht sei ein Bluthund, Wütherich, Mörder und Räuber[4]).

Melanchthon hatte einen schweren Stand. Auf ihn, den berufsmäßigen Revisor akademischer Schriften, fiel ja nach Luthers Auffassung ein beträchtlicher Theil der Schuld an der Veröffentlichung jener Gedichte des Lemnius. ‚Philippus vergeht vor Trauer‘, sagt Jonas noch am 16. Juni in einem Briefe an Herzog Georg von Anhalt.[5]) Er, Jonas, habe sich sammt Melanchthon noch vor dem Erscheinen der Epigramme alle erdenkliche Mühe gegeben, den lang gehegten und tief gewurzelten Zorn Luthers gegen Albrecht von Mainz zu beschwichtigen; und nun habe die alte Leidenschaft neue Kraft gezogen aus der Schrift des jungen Magisters. Melanchthon

---

1. Abth. (Nürnberg 1838) besonders S. 143 u. 146 f. in den Anmerkungen Am 19. Juni schrieb Johannes Conon an Roth: Libenter exemplar tibi transmisissem, si aliquo potuissem potiri; vix unius legendi copia mihi data est. Kolde, Analecta Lutherana 323.

[1]) Neudecker, aaO. 145. [2]) Ebd. 150. [3]) Ebd. 149. [4]) Janssen, Deutsche Geschichte 3, 376. [5]) Der Briefwechsel des Justus Jonas aaO. 294.

mußte sich, wohl oder übel, zu weiteren Schritten gegen Lemnius verstehen. Am 23. Juni verkündete er als Rector der Universität, Lemnius habe der Weisung vom 11. Juni, sich entweder selbst oder durch einen Stellvertreter am 18. Juni vor dem Senat zu verantworten, nicht entsprochen — von einem Stellvertreter ist übrigens in dem Anschlag vom 11. Juni keine Rede —; daher werde er nochmals citiert und aufgefordert, sich am 3. Juli zwölf Uhr mittags einzufinden, widrigenfalls man gegen ihn vorgehen werde[1]).

Lemnius wäre ein Thor gewesen, wenn er dieser Zumuthung gewillfahrt hätte. Er war ja durch den allgebietenden Luther bereits für vogelfrei erklärt worden. Selbstverständlich erschien Lemnius also auch diesmal nicht. Zur Strafe wurde er tags darauf durch den Rector von der Akademie auf immer relegiert wegen ,Treulosigkeit, Meineid und Schmähsucht'[2]).

Inzwischen war auch der Kurfürst von Sachsen, Johann Friedrich, im Sinne Luthers verhetzt und auf den Gedanken gebracht worden, daß er, diese Hauptstütze des neuen Evangeliums, in den Gedichten des Lemnius gleichfalls in ehrenrühriger Weise behandelt worden sei. An alledem ist freilich kein wahres Wort[3]). Aber Melanchthon, welcher verbannt zu werden fürchtete[4]), mußte es nun einmal glauben und von diesem Gesichtspunkt des beschränktesten Unterthanenverstandes dem beleidigten Fürsten wegen angeblicher Fahrlässigkeit in Sachen der Büchercensur Genugthuung leisten. Die klägliche Epistel des gepeinigten Universitätsrectors an Johann Friedrich lautet: ,Durchleuchtigster, Hochgeb. Churfürst und Herr. E. Ch. G. sind meine arme Dienste in Unterthänigkeit zuvor. Gnädigster Churfürst und Herr. Ich bitte in Unterthänig-

---

[1]) Corpus Reformatorum 3, 544. [2]) Ebd. 549. Nach dem Album Acad. Viteb., ed. Förstemann, wurde Simon Lemnius Glintecensis immatriculiert am 19. April 1534. Seinem Namen ist die Bemerkung beigefügt: Melanchthon nomen Lemnii delevit et adscripsit: ,exclusus anno 1538'. De Wette-Seidemann 200 Anm. Vgl. den Schluß des Briefes Veit Dietrichs an Camerarius bei Kolde, Analecta Lutherana 327. Vgl. ,Neues Journal zur Litteratur- und Kunstgeschichte' von Ch. G. v. Murr, 2. Theil (Leipzig 1799) 83 f. [3]) Vgl. Lessing, Vermischte Schriften 3, 19. [4]) Kolde, Analecta Lutherana 326 (Dietrich an Camerarius). Ueber die schweren Bedrängnisse Melanchthons s. auch Karl Matthes, Philipp Melanchthon. Sein Leben und Wirken aus den Quellen dargestellt (Altenburg 1841) 190.

keit, Ew. Ch. G. wollen gnädiglich meinen Bericht und Entschuldigung von dem Schmähbüchlein Lemnii und seiner Flucht anhören.

‚Und erstlich, daß ich nichts von dem Büchlein gewußt, auch hernach nichts dolose seinethalben gethan, ist daraus öffentlich; denn ich bin selbst in bemeldeten Schmähbuche an zweien Orten auf das giftigste, wiewohl mit Unwahrheit, gemeinet; und ich nicht allein, sondern auch mein armes Weib, ohne Zweifel derohalben, daß ich einen andern tüchtigern mehr gefördert denn jenen, wiewohl ich ihm auch viel Dienste gethan, und neulich vom Rathe von Augsburg eine stattliche Hülfe erlanget, dafür er mir also gedankt.

‚Nun hab ich vom Büchlein nichts gehört, auch kein Blatt gesehen, bis es ausgangen, da mir Schirlenz zwei gedruckte Exemplar am Sonnabend um Fünfe, da ich zu Tisch gangen, geschickt und geschenkt, welche ich vor meiner Thüre empfangen, und eins dem Notario, der bei mir in Geschäften der Universität war, gegeben, habe also den Anhang [sic] besehen, da er bei dem Bischoff bettelt, und nichts denn solche Bettelei im Anfang gelesen; habe es also liegen lassen und bin zu Tische gangen. Am Tage Pentecoste habe ichs ob Tische wiederum besehen, und den Carpenführer und Luften und etliche mehr, auch mich an meinem Ort darinnen gefunden. Als nun ein ehrbarer Rath zu mir als Rector geschickt, und befragt, ob das Büchlein zuvor besehen und approbirt sey, mit Anzeigung, daß etliche Burger darin geschmähet, habe ich ihnen Antwort geben, daß ichs nicht gesehen bis es ausgangen, habe auch davon nichts gehört; so hörte ich vom Drucker, daß er's niemand gewiesen hätte, welches ich ihnen vorgehabt anzuzeigen; den Dichter aber wollte ich in Strafe nehmen. Habe also den Lemnium alsbald arrestiren lassen. Denn dieweil ich nicht mehr also [als] die privat convicia gelesen und noch keinen weitern Argwohn hatte, gedachte ich ihn förderlich zu relegiren oder excludiren, und also morgen Consistorium derhalben zu halten, wie ich in der Vesper mit etlichen Herrn Doctoribus davon redete. Doch wollte ich das Büchlein zuvor ganz lesen. Morgens habe ich's durchaus gelesen und einen Vers gefunden, darinnen E. Ch. Gn. oder mein gnädigster Herr der Landgraf gemeinet: der Bischof kaufe Frieden; die andern machen Unruhe um Goldes willen. Item noch ein Epigramma, welches scheinet, als hätte er E. Ch. G. damit wollen höhnen,

von einem reichen Herrn an der Elbe, der nicht so viel Latein könne als der Dichter. Habe weiter viel **verborgen** Gifte **auch wider mich** gefunden, habe alsobald ihn lassen suchen, daß er eingezogen würde; aber er ist aus dem Arrest als ein Treuloser weggegangen gewesen, darauf er citiert, und hernach wider ihn procedirt ist, als einen treulosen und Lästerer zu ewiger Abschneidung aus der Universität.

‚Also ist es gangen, und nicht anders. Bitte derohalben in Unterthänigkeit, E. Ch. G. wollen mir nicht ungnädig darum sein, daß ich ihn nicht erstlich alsobald eingezogen. Denn ich in Wahrheit die Zeit in der Eil und andern der Universität Geschäften das Büchlein nicht ganz gelesen, wie es denn auch andere, die es belanget, den Tag noch nicht gelesen, und hab's allein für privat convicia gehalten, die wir mit der Schulstrafe zu strafen (pflegen). So habe ich, ehe es mir gedruckt also zugeschickt, ganz nichts davon gewußt.

‚Dies ist eigentlich die Wahrheit; denn Untreu und Lügen sollen durch Gottes Gnade an mir nicht befunden werden. Daß sich aber Versäumniß und aus Unwissenheit zugetragen, bitte ich, Ew. Ch. G. wollen mir solches um Gottes Willen gnädiglich verzeihen. Was aber mein Eidam [Sabinus] hierum gewußt oder gethan, weiß ich nicht; denn er mir sonst Betrübniß genug machet, daran ich zu flicken habe. Gott bewahr und schütze E. Ch. G. allezeit. E. Ch. G. untertheniger Diener Phil. Mel.‘[1]).

Durch Luthers Tyrannei ließ sich Melanchthon so weit drängen, daß er sein eigenes früheres Urtheil über Lemnius nicht blos in das gerade Gegentheil verkehrte, sondern vollständig verleugnete. In dem oben erwähnten Schreiben vom 10. September 1537 an den Rath von Augsburg hatte Melanchthon den Lemnius geschildert als einen ‚tüchtigen‘ Menschen, ‚wol gelart in Grekischer und Lateinischer sprach‘, so daß ihn die Augsburger Rathsherrn ‚in schulen, kirchen oder sunst ehrlich gebrauchen mögen‘. Die Erzeigung einer ‚gunstigen hulff‘ sei ‚an dieser person wol bewant‘; Lemnius sei ein ‚frommer Gesell‘. Jetzt soll alles das plötzlich nicht mehr wahr sein; es soll auch unwahr sein, daß Melanchthon jemals so gedacht hat. Am 22. Juli schrieb er an den Nürnberger Prediger Veit Theodor, Lemnius sei ein ‚monströser Mensch, dessen

---

[1]) Corpus Reformatorum 3, 551 f.

Geistesart er niemals geliebt, den er (nur) wegen der Armuth einstens unterstützt' habe[1]).

Niemand wird das bisherige Verhalten des Lemnius mit Grund tadeln können. Was der geplagte Dichter von jetzt an that, ist in Anbetracht seiner halbheidnisch humanistischen Bildung verständlich, aber theilweise nicht mehr zu rechtfertigen. Ueber seine unmittelbar folgenden Maßregeln gegen Luther heißt es bei Lessing[2]) sehr gut: ‚Er floh; er ward citiert, er erschien nicht; er ward verdammt; er ward erbittert; er fieng an, seine Verdammung zu verdienen, und that, was er noch nicht gethan hatte; er vertheidigte sich, sobald er sich in Sicherheit sah; er schimpfte; er schmähte; er lästerte'.

Während die Wittenberger Inquisition nach der dictatorischen Anweisung ihres Chefs zwar nicht juristisch, aber doch sehr wirksam gegen Lemnius vorgieng, dachte dieser an eine ebenso wirksame Vergeltung der erlittenen Ungerechtigkeit. Der verbannte Poet ließ die Epigramme, welche man dem Untergang geweiht zu haben glaubte, nochmals erscheinen und fügte den bisherigen zwei Büchern von sehr unschuldigem Inhalt ein drittes bei[3]), in welchem Luther neunmal auf triviale Weise stark mitgenommen war. Am 6. October wusste Melanchthon bereits um diese vermehrte neue Auflage und sprach in einem Privatschreiben sein lebhaftes Bedauern darüber aus, daß ‚man nicht gleich anfangs zu der Unbill geschwiegen, sondern den wüthenden Menschen gereizt' habe. Daß indes Lemnius in der Virtuosität der Kothdichtung gegen Luther entschieden zurückstand, beweisen zur Genüge die namenlos unfläthigen fünf Distichen, welche der neue Elias am 30. September seinen Tischgenossen zum Besten gegeben hatte[4]).

Die Wittenbergische Inquisition verstand sich trefflich auf ihr Geschäft. Daß die zweite Auflage der Epigramme des Lemnius den Zorn Luthers in noch weit höherem Grade als die erste erregte, ist begreiflich. Sie wurde daher gleichfalls unterdrückt.

Der Dichter war an den Rhein gezogen. Sollte er den Vorwurf eines ‚ehrlosen, schendlichen Buben' und den ungerechten Be-

---

[1]) Ebd. 557. [2]) Vermischte Schriften 3, 15. [3]) Der Titel dieser Ausgabe steht oben S. 453[2]. [4]) M. Anton Lauterbachs, Diaconi zu Wittenberg, Tagebuch auf das Jahr 1538, die Hauptquelle der Tischreden Luther's. Aus der Handschrift herausgegeben von Lic. theol. Johann Karl Seidemann (Dresden 1872) 139; auch bei Evers, Martin Luther 6 (Mainz 1891) 601 f.



schluſs der Wittenberger Akademie auf sich beruhen lassen? Lemnius muſste als junger Mann an seine Zukunft denken. Es lag nahe, sich zu vertheidigen. Dazu kam das Drängen seiner Freunde. So entstand, wohl noch im Jahre 1539, die Apologia Simonis Lemnii, poetae Vitebergensis, contra decretum, quod imperio et tyrannide Martini Lutheri et Justi Jonae Vitebergensis universitas coacta iniquissime et mendacissime evulgavit (Coloniae apud Joannem Gymnicum in 8⁰). Auch diese Schrift wurde durch die Rührigkeit der Betroffenen in der Geburt erstickt. Nur wenige Exemplare blieben erhalten. Die Protestanten Schelhorn und Hausen haben 1737 und 1776 Bruchstücke der Schutzschrift mitgetheilt, aber die Stellen, welche das Treiben der Wittenberger Apostel am meisten compromittierte, weggelassen. Es schien also ein befriedigender Einblick in den schmählichen Handel unmöglich gemacht.

Da half eine glückliche Entdeckung des noch in ehrwürdigem Alter rüstig schaffenden Hofrathes Dr. Constantin Ritter von Höfler, welcher in Erfahrung brachte, daß die theologischen und polemischen Bücher Luthers, Melanchthons und ihrer Genossen von der alten Universitätsbibliothek zu Wittenberg an das k. preußische Predigerseminar ebendaselbst übergegangen seien[1]). Hier befand sich nun auch das Original der gewünschten Apologie des Lemnius. Hofrath von Höfler hat das den protestantischen Historikern so unbequeme Actenstück mit einer gehaltvollen Vorrede in den Sitzungsberichten der königl. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften 1892, 79 ff. veröffentlicht und die Bedeutung der Publication gekennzeichnet mit den Worten: ‚Es handelt sich um eine totale Revision eines seit mehr als 300 Jahren anhängigen Processes, dessen Acten von der einen Partei mit möglichster Consequenz beseitigt worden waren‘ (105).

Lemnius führt in der Apologie, welche vierunddreißig klein gedruckte Seiten in Groß-Octav füllt, die Hauptpunkte aus: 1) seine tadellose Aufführung während mehrjährigen Verweilens in Wittenberg, 2) die schreiende Ungerechtigkeit, mit der einige Verleumder ihn wegen der ersten zwei Bücher Epigramme verurtheilt haben,

[1]) Diese Mittheilung findet sich jetzt auch bei Paul Schwenke, Adreſsbuch der deutschen Bibliotheken. Zehntes Beiheft zum Centralblatt für Bibliothekswesen (Leipzig 1893) S. 367 Nr. 1569; vgl. S. 156 Nr. 641.

3) die Nichtswürdigkeit, mit welcher er während seiner Abwesenheit relegiert wurde. Während Melanchthon in der Apologie sehr ehrenvoll behandelt wurde[1]), versäumte der Verfasser nicht, dem Manne, der die erste Schuld an dem Unglück des Poeten trug, ein ausgiebiges und peinliches Sündenregister unter die Augen zu rücken. Es sind keine neuen Züge, die Lemnius dem Bilde des historischen Luther hinzufügt. Was er sagt, ist längst bekannt. Aber seine Aussagen sind doch von Wert, weil sie von einem Zeugen herrühren, der Gelegenheit hatte, das Schalten und Walten des Wittenberger Gottesmannes in der Nähe zu beobachten. Vor allem stechen in der Charakteristik, die Lemnius von Luther gibt, hervor dessen zügellose Sinnlichkeit, Schmähsucht und tyrannische Willkür. Es läſst sich nicht leugnen, der Humanist besaß einen nicht gewöhnlichen Scharfblick; er hat schon damals die unseligen Folgen vorausgesehen, welche das revolutionäre Gebaren des Neulehrers hundert Jahre später über die deutsche Heimat bringen sollte. ‚Luther hat', heißt es aaO. 136, ‚ein Pamphlet gegen mich geschrieben, in welchem er als Richter und als Obrigkeit mich verurtheilt und beschimpft. Solche Gewalt in bürgerlichen Dingen maßt sich dieser Seelenhirt an. Er nimmt den Bischöfen die weltliche Gewalt, er selbst aber übt Tyrannei und setzt gegen erlauchte Fürsten schmachvolle und fluchwürdige Schriften in Umlauf. Von den Fürsten schmeichelt er den einen, andere beschimpft er in Schandschriften — was heißt das anderes, als Aufruhr predigen und Revolution machen? was anderes, als den allgemeinen Umsturz vorbereiten und die Staaten zugrunde richten? . . Es ist sehr zu fürchten, daß einmal Kriege ausbrechen, daß Deutschland kläglich erliege und dann das ganze römische Kaiserthum untergehe. Inzwischen sitzt Luther wie ein Dictator zu Wittenberg und herrscht; was er sagt, muſs gelten'. An einer früheren Stelle (123)

[1]) Temporibus nostris clarissima fama Melanthon.
Gloria Teutonici lausque decusque soli.
Saepe tuas laudes conata est dicere Musa,
Sed non ingenium sustinet illa tuum.
Deficit illa mihi tanto sub pondere rerum,
Exitus in tantis non patet ullus aquis.
Ut minus ipse queam, placeat tamen ista voluntas,
Non venit in versus copia tanta meos.
Lib. III H 7b. Vgl. ob. S. 453[2] und Schnorrs Archiv für Litteraturgeschichte 1881, 11.

schreibt Lemnius: Dum se episcopum jactitat Evangelicum, qui fit, ut ille parum sobrie vivat? Vino enim ciboque sese ingurgitare solet suosque adulatores et assentatores secum habet, habet suam Venerem ac fere nihil prorsus illi deesse potest, quod ad voluptatem ac libidinem pertinet. Für den weiteren Inhalt der Apologie muss auf die treffliche Publication v. Höflers verwiesen werden.

Lemnius war durch die von Luther geleitete Inquisition in Wittenberg unmöglich geworden. Er begab sich in seine Heimat und starb 1550 in Chur an der Pest.

Der Fall Luther-Lemnius[1]) liefert einen neuen Beleg für das zunächst in einem engeren Sinn verstandene Wort Döllingers: ‚Historisch ist nichts unrichtiger als die Behauptung, die Reformation sei eine Bewegung für Gewissensfreiheit gewesen. Gerade das Gegentheil ist wahr. Für sich selbst freilich haben Lutheraner und Calvinisten, ebenso wie alle Menschen zu allen Zeiten, Gewissensfreiheit begehrt, aber andern sie zu gewähren, fiel ihnen, wo sie die stärkeren waren, nicht ein. Völlige Unterdrückung und Ausrottung der katholischen Kirche‘ — überhaupt alles dessen, was ihnen hindernd im Wege stand — ‚betrachteten alle Reformatoren als sich von selbst verstehend‘[2]).

[1]) Vgl. auch den geschickten Excurs in ‚Luthers katholisches Monument oder kritische Betrachtung verschiedener Urtheile katholischer oder unter Katholiken gerechneter Schriftsteller über Luther und seine Reformation, von einem Wahrheitsfreunde‘ (Frankfurt a. M. 1817) 373—394. Nur ein Zerrbild des ganzen Vorganges gibt Ranke, wenn er ‚Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation‘ 5[6], 339 schreibt: ‚Bei der würdigen Stellung, welche diese [humanistischen] Studien einnahmen, konnte sich das tumultuarische händelsuchende Treiben der früheren Poetenschulen nicht mehr halten. Das Schicksal des Simon Lemnius, der es unter den Augen Luthers fortsetzen wollte [!] und darüber verjagt ward, ist für die Richtung überhaupt bezeichnend. Der neue Olymp dieser Poeten ward schon wieder verworfen. Der feine und elegante Micyll will nur von einer züchtigen Muse wissen‘ usf. Man denke an die verkommene Poetenschar, die unter dem neuen Evangelium aufgewachsen ist; man vernehme die ‚züchtige Muse‘ eines Euricius Cordus (Epigrammatum libri III, Erfurt 1520), dieses begeisterten Anhängers der Reformatoren; vgl. über ihn Ranke, aaO. 3[6], 122 f. Gegen Ranke richtet sich auch Ferd. Vetter in der ‚Allgemeinen deutschen Biographie‘ 18, 238. [2]) Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat (1861) 68.

Probabilismus oder Aequiprobabilismus?

Von Dr. Ph. Huppert.

Durch mehrere Artikel über den Probabilismus im ‚Katholik‘ (1893 II 97 ff. 193 ff. 289 ff. 386 ff.) glaubte sich Professor Joseph Aertnys C. SS. R. schwer verletzt. Es lag durchaus nicht in der Absicht des Verfassers jener Artikel, Professor Aertnys persönlich anzugreifen; nur das System sollte geprüft werden. Der gelehrte Moralist bricht nun in der nämlichen Zeitschrift (1894 I 347 ff. 434 ff. 529 ff.) für den Aequiprobabilismus eine Lanze, indem er die probabilistischen Anschauungen über die Moralsysteme und deren Geschichte zu widerlegen versucht. Es ist mir dadurch eine willkommene Gelegenheit geboten, die leitenden Ideen weiter auszuführen und zu vertiefen, sowie Mißverständnisse zu beseitigen.

Unterdessen ist im Verlag von Schöningh in Paderborn ein neues Buch über den Aequiprobabilismus erschienen: De systemate morali antiquorum probabilistarum dissertatio historico-critica, auctore Francisco Ter Haar, C. SS. R.

In demselben wird der Beweis angetreten, alle classischen Autoren seit Medina seien eigentlich Aequiprobabilisten gewesen. Ter Haar bringt keine neuen Gedanken, sondern führt nur weit aus, was Aertnys in seinem zweiten Artikel gegen meine Auffassung geschrieben hatte. Damit niemand vom Schein sich bestechen lasse, als hätten Aertnys-Ter Haar auch wirklich den Beweis für ihre These erbracht, werden wir nach Erörterung einiger

grundlegenden Gedanken mit der Geschichte des Probabilismus uns eingehend zu befassen und die von den gelehrten Gegnern citierten Stellen genau zu prüfen haben.

I.

Der Probabilismus wird vielfach, auch vom hl. Alphons, zum Ausdruck gebracht in der Regel: *lex dubia non obligat.* Wann gilt nun ein Gesetz als zweifelhaft? Der Zweifel ist das Hin- und Herschwanken des Verstandes zwischen zwei contradictorischen Sätzen. Wer zweifelt, urtheilt demnach überhaupt nicht, sondern enthält sich jeglichen Urtheils über die Contradictorien. Geschieht dies, weil auf beiden Seiten gar keine oder nur ganz schwache Gründe vorliegen, so haben wir den negativen Zweifel. Derselbe bedeutet fast ebensoviel wie Unwissenheit. Für die gerade Zahl der Sterne lassen sich einige Gründe geltend machen; dieselben sind aber so unbedeutend, daß der Verstand sein Urtheil darüber in der Schwebe läßt: dubium negativum; ob die Zahl der Wassertropfen im Meer eine gerade oder ungerade ist, wissen wir nicht. Der negative Zweifel über die Anzahl der Sterne ist fast identisch mit der Unwissenheit, in der der Mensch sich über die Zahl der Wassertropfen befindet. Suspendiert aber der Verstand sein Urtheil, weil für beide Theile gleiche oder ungefähr gleiche Gründe sprechen, so befindet er sich in positivem Zweifel[1]. Treffend wie immer sagt darüber der hl. Thomas: Intellectus noster quandoque non inclinatur magis ad unum quam ad aliud vel propter defectum moventium, sicut in illis problematibus, de quibus rationes non habemus, vel propter apparentem aequalitatem eorum, quae movent ad utramque partem, et ista est dispositio dubitantis, qui fluctuat inter duas partes contradictionis (De verit. q. 14 art. 1). Die Worte ‚positiver‘ — ‚negativer‘ Zweifel finden sich beim englischen Lehrer nicht, wohl aber ist dieser Unterschied, wie er von späteren Philosophen gemacht wird, in diesen Worten angedeutet. Das eine ist gewiß: wenn von dubium, ob positivum oder negativum, im eigentlichen Sinne die Rede ist, so wird für keine Seite Partei ergriffen; das Urtheil bleibt vielmehr in der Schwebe.

[1]) ‚Katholik‘ 1893 II S. 105 sind im Abdruck des Manuscripts die Worte positiv und negativ verwechselt worden.

Später wurde der Begriff des Zweifels weiter gefasst, indem alles, was nicht gewiss war, also auch jede Meinung, Zweifel genannt wurde. Wie ist nun die lex *dubia* zu verstehen? vom Zweifel im engeren oder im weiteren Sinne? Wie hat der hl. Alphons die lex dubia aufgefasst?

So oft der hl. Kirchenlehrer den ersten der probabilistischen Sätze beweist, nämlich es sei erlaubt, der milderen Ansicht zu folgen, wenn beide Ansichten gleiche oder fast gleiche Wahrscheinlichkeit besitzen, erklärt er die lex dubia als zweifelhaft im strengen Sinne dieses Wortes (vgl. meine Artikel im ‚Katholik'). Der Aequiprobabilist behauptet aber: ‚Wo immer der hl. Alphons lehrt, ein zweifelhaftes Gesetz verpflichte nicht, fasst er den Zweifel sensu stricto auf wie der hl. Thomas'. (Katholik 1894 I S. 351).

Ohne allen Zweifel ist dies nicht in der Dissertation von 1755 der Fall. Die Worte des Heiligen sind dort zu klar, als dass man sie, ohne ihnen Gewalt anzuthun, anders interpretieren könnte. Also ist es falsch, dass der hl. Alphons immer vom eigentlichen Zweifel redet, wenn er die lex dubia erklärt.

Und wie stellt sich der hl. Alphons später zu dieser Frage? Die Aequiprobabilisten geben zu, dass er die opinio unice probabilis ein dubium positivum nennt (S. aaO. S. 352). Nach dem hl. Thomas kann ein dubium nie eine opinio sein, da jede opinio ein Urtheil, der Zweifel aber, auch der positive, eine suspensio iudicii ist. Wie der hl. Alphons ‚darin mit dem hl. Thomas übereinstimmt, der gleichfalls in statu opinionis einige formido und dubitatio in lato sensu annimmt' (S. 353), wird schwer einzusehen sein.

Spricht der hl. Alphons aber in seiner Moraltheologie lib. 1 n. 20 wirklich von der opinio unice probabilis, wie von Aertnys (aaO.) behauptet wird? Hören wir den hl. Lehrer selbst: Dubium dividitur in negativum et positivum. *Negativum* est, quando ex neutra parte occurrunt rationes probabiles, sed tantum leves. *Positivum* est, quando pro utraque parte vel saltem pro una adest grave motivum, sufficiens ad formandam conscientiam probabilem, licet cum formidine de opposito; ideo dubium positivum fere semper coincidit cum opinione probabili. Nach dem hl. Thomas ist, wie Aertnys zugibt, das dubium eine suspensio iudicii, nach dem hl. Alphons fällt das dubium positivum fast immer zu-

sammen mit der opinio probabilis. Früher, 1763, hieß es: merito alii dicunt, idem esse dubium positivum ac opinionem probabilem (n. 12).

Nach den Aequiprobabilisten soll mit dem dubium positivum die unice probabilis gemeint sein. Dieselbe könnte höchstens in den Worten enthalten sein: quando pro una adest grave motivum, während von einer unice probabilis nicht mehr die Rede sein kann, wenn pro utraque parte adest grave motivum. Dann sind nämlich, wie gleich des näheren ausgeführt werden soll, beide probabel und daher keine unice probabilis. Wollen die Aequiprobabilisten aber interpretieren: quando pro utraque parte adest *aequale* grave motivum, dann wäre in der ersten Hälfte des Satzes vom dubium strictum, in der zweiten Hälfte von der unice probabilis die Rede. Und das in einer Definition! Es kann also nichts übrig bleiben als zuzugeben, daß Alphons thatsächlich lex dubia und probabilis als gleichbedeutend betrachtet, wie er es ja ausdrücklich hinzufügt: ideo dubium positivum fere semper coincidit cum opinione probabili. Wäre überdies das dubium die unice probabilis der Aequiprobabilisten, dann müßte, fast so oft als von einer probabilis gesprochen wird, die unice probabilis darunter verstanden werden. Leider ist die Moraltheologie nicht so reich an unice probabiles, wie ein flüchtiger Blick in ein Handbuch der Moral beweist.

Auch da, wo der hl. Alphons das lex dubia non obligat anwendet, ist ihm häufig dubia und probabilis eins und dasselbe. Lib. 1 n. 53 nennt er das Gesetz zweifelhaft, so lang gegen dasselbe eine opinio probabilis probabilitate iuris steht.

Lib. 1 n. 63 wird der lex dubia als einer lex incerta gegenübergestellt die lex certa, certa ac manifesta, quae uti certa manifestatur sive innotescit, certissima[1]). Wollen die Aequiprobabilisten hier den Zweifel im strengen Sinne

[1]) Dicimus igitur, neminem ad aliquam legem servandam teneri, nisi illa ut certa alicui manifestetur. Posito enim, ut vidimus, quod lex necessario est promulganda, ut obliget, si promulgatur lex dubia, promulgabitur dumtaxat dubium, opinio sive quaestio, an adsit lex prohibens actionem; sed non promulgabitur lex. Hinc omnes ad asserendum conveniunt, quod lex, ut obliget, debet esse certa ac manifesta, debetque uti certa manifestari sive innotescere homini, cui promulgatur.

aufgefasst wissen, so werden sie dem hl. Alphons die Ungereimtheit in den Mund legen, es gebe nur eine lex *certa* und eine lex *dubia sensu stricto*, eine *certitudo* und ein *dubium sensu stricto*.

Wir haben zu viel Ehrfurcht vor der Wissenschaft des Heiligen, als dass wir ihn in diesen offenen Widerspruch mit der Logik setzen wollen. Unten wird hiervon noch weiter die Rede sein.

Lib. 1 n. 65 citiert der hl. Kirchenlehrer die bekannten Worte des hl. Thomas: Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti, und fügt dann die von allen Philosophen gemachte Distinction zwischen opinio und scientia hinzu. Opinio denotat cognitionem *dubiam aut probabilem*, scientia vere cognitionem *certam ac patentem*. Cognitio *dubia* und *probabilis* sind demnach für Alphons identisch. Vom dubium sensu stricto kann hier nicht die Rede sein, da die *opinio* definiert wird, und die opinio ein assensus, nicht aber eine suspensio iudicii ist. In der weiteren Erklärung wird die cognitio *dubia* wiederum einer cognitio *certa ac patens* gegenübergestellt, und daher muss die cognitio *dubia* mit der cognitio *probabilis* gleichwertig sein. Es darf nicht unbeachtet bleiben, dass der hl. Kirchenlehrer diese Sprache führt in seinen Definitionen von dubium und opinio. Definitionen müssen aber klar und bestimmt, dürfen weder zu eng noch zu weit sein. Gegen diese Regeln der Logik würden die alphonsianischen Definitionen aber verstoßen, falls sie im Sinne der Aequiprobabilisten aufgefasst würden.

In die von P. Haringer besorgte Ausgabe der Moraltheologie (Manz, Regensburg 1879) ist auch die dissertatio de maledictione mortuorum aufgenommen. Der Heilige verweist auch in den späteren Auflagen seiner Moral gern auf diese Dissertation. Der Text, den wir jetzt vor uns haben, ist jedenfalls vom Heiligen revidiert und approbiert. Seite 233 der citierten Ausgabe finden wir bezüglich des probablen Grundes den Ausdruck: intelligo illam, quae fundamento non tenui nititur, talem esse, ut tuto (juxta sententiam communem, seposita quaestione de probabiliori et minus probabili) possit teneri et doceri. Eine Seite vorher heißt es nun: ut affirmetur absolute, aliquam actionem esse peccatum mortale, non sufficit opinio probabilis nec etiam probabilior; nam probabilior non

excludit rationalem timorem errandi; *unde non efficit, quod lex non remaneat dubia,* et quod opinio opposita non possit esse vera, si vere probabilis est. Ist das nicht die Lehre aller Probabilisten von der lex dubia?

Wir wissen wohl, daß die Aequiprobabilisten das probabilior des hl. Kirchenlehrers immer distinguieren und das Gesetz nur so lang als zweifelhaft gelten lassen wollen, als die probabilior nur *paulo* probabilior ist. Diese Distinction ist aber völlig unberechtigt. Wenn der Heilige von der aeque probabilis oder von der paulo probabilior reden will, so erklärt er dies ausdrücklich, wie im ‚Katholik' für jene Dissertation nachgewiesen ward, in der er aus inneren und äußeren Gründen nur die aeque probabilis oder paulo probabilior vertheidigt. Wenn aber die ganze Frage der probabilis in Erwägung kommt, so unterschreiben wir gern die goldene Regel, die unser Heiliger mit dem berühmten Kanzler der Pariser Universität, Johannes Gerson, aufstellt: Doctores theologi non debent esse faciles ad asserendum aliqua esse peccata mortalia, *ubi non sunt certissimi de re:* Nota, **ubi non sunt certissimi**[1]).

Die ganze Lehre des Probabilismus läſst sich darum auf zwei Sätze reducieren, die vom hl. Alphons an unzähligen Stellen seiner moraltheologischen Werke angewendet sind:

1. Ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht, da jedes Gesetz nur verpflichtet per *scientiam* sui.
2. So oft eine wirklich wahrscheinliche Meinung gegen die Existenz eines Gesetzes besteht, so ist dasselbe zweifelhaft.

Soweit über die lex dubia. Wir kommen nun zu einem noch wichtigeren Begriff, dem der *opinio solide probabilis.* Mit Reiffenstuel können wir dieselbe so definieren: Opinio probabilis generatim est illa, quae *gravi nititur fundamento, licet non penitus certo, simulque nullam contra se habet rationem convincentem.*

Die opinio solide probabilis muſs sich auf einen wichtigen Grund stützen, und zwar muſs dieser Grund nicht blos *absolute,* sondern auch *relative* wichtig sein; daß derselbe *absolute,*

---

[1]) *Lugo,* Resp. Mor. l. 1 D. 26 n. 3; *Pignatelli,* Consult. Canon. Tom. 8 Cons. 15.

das heißt in sich wichtig sein muss, ist klar. Er muss aber auch *relative* oder *respective* wichtig sein. Damit nämlich eine Meinung solid probabel ist, genügt es nicht, einfachhin einen wichtigen Grund für dieselbe anzuführen. Es müssen vielmehr auch die Gründe der entgegengesetzten Meinung erwogen werden. Kann man dieselben nicht hinreichend lösen, so ist diese Meinung moralisch gewiss; auf Seiten der ersteren steht daher keine solide Probabilität. Der für sie angeführte Grund kann zwar *absolute* wichtig sein, aber *relative* d. h. den unlösbaren Argumenten der anderen Ansicht gegenüber besitzt er nicht die Eigenschaften eines wichtigen Grundes, der einer Ansicht solide Probabilität verleiht. So und nur so verlangt der Probabilist eine Vergleichung der Meinungen, nicht aber ein Abwägen der Probabilitäten gegen einander (vgl. ‚Katholik' aaO. S. 353). Der Aequiprobabilist aber fordert ein Abwägen der Probabilitäten gegen einander. Er untersucht, wie viel Grade Probabilität die eine Meinung, und wie viel Grade die andere besitzt, und entscheidet sich dann für diejenige Ansicht, welche einen Ueberschuss besitzt. Hat die eine Ansicht zehn Grade Probabilität, die andere nur fünf, so gehen für den Aequiprobabilisten die fünf Grade der letzteren in die zehn der ersteren auf, und es bleibt überhaupt nur noch eine Probabilität und zwar von fünf Graden für die erstere übrig.

Hat dagegen der Probabilist die Meinungen und deren Gründe mit einander verglichen, so kommt er entweder zu einer *moraliter certa* auf der einen und *improbabilis* auf der andern Seite, oder zu einer *solide probabilis* auf beiden Seiten. Dem Aequiprobabilisten dagegen bleibt bei gleicher oder fast gleicher Probabilität auf beiden Seiten nur ein dubium strictum, bei einem bedeutenden Ueberschuss der Probabilität auf der einen Seite nur eine opinio, während die andere verdrängt wird.

Was der Probabilist mit dem hl. Alphons als unbrauchbar und unwissenschaftlich verwirft, ist das Abwägen der Probabilitäten gegen einander (vgl. was hierüber in meinen Artikeln im Katholik 1893 II ausgeführt wurde, besonders S. 301). Auch ergibt sich von selbst aus dem Gesagten, wie unrichtig die Behauptung ist, ‚der ganze Process sei im Aequiprobabilismus nicht schwieriger als im Probabilismus' (1894 I S. 353).

Im Vorhergehenden ist auch schon gesagt, wann eine opinio improbabilis ist: nämlich 1) wenn kein wichtiger Grund für sie

gefunden werden kann; 2) wenn zwar ein an sich wichtiger Grund vorgebracht wird, ohne daß jedoch die Gründe für die contradictorische Ansicht genügend gelöst werden können. Die Aequiprobabilisten freilich behaupten: ‚eine Meinung wird negative improbabel, wenn für sie ein Grund spricht, der an und für sich zwar gravis ist, aber infolge der Gegenüberstellung die Kraft verliert, den Verstand zu bestimmen, so daß die opinio nur dubie probabilis wird; und dies ist der Fall, wenn die entgegengesetzte nur sensu lato moralische Gewißheit hat, d. h. wenn sie notabiliter probabilior oder probabilissima ist. Um also einer Meinung die erforderte Probabilität abzusprechen, genügt es, die contradictorische mit so soliden Gründen zu beweisen, daß die andere, obwohl ihr an sich wichtige Gründe zur Seite stehen, doch kraft der Gegenüberstellung einer *notabiliter probabilior* oder *probabilissima* nur *dubie probabilis* erscheint‘ (aaO. S. 354). Aber dies ist und bleibt eine Behauptung, die noch von keinem Aequiprobabilisten bewiesen worden ist.

Dieselbe beruht vielmehr auf einer irrigen Auffassung der opinio. Opinio est *adhaesio mentis uni parti contradictionis cum formidine oppositae.* Das charakteristische Kennzeichen der opinio ist die *formido oppositae.* Was haben wir uns unter derselben zu denken? Furcht ist ein Act des Willens. Wenn also in der Definition der opinio von Furcht die Rede ist, so kann dies nicht so aufgefaßt werden, als ob dieselbe formaliter ein Act des Verstandes sei. Wohl aber geht sie aus dem Verstande hervor und ist somit causaliter ein Act des Verstandes. Der Verstand erkennt nämlich, daß er in dem assensus opinativus sich in der Gefahr zu irren befindet. Irrthum ist das malum intellectus. In der opinio droht dieses malum, und die Erkenntnis der Möglichkeit eines Irrthums erzeugt im Willen Furcht. Von diesem Act des Willens wird jene Erkenntnis des Verstandes selbst Furcht genannt. In sich aber ist die formido oppositae weiter nichts als das Urtheil des Verstandes, er befinde sich in nächster Gefahr des Irrthums.

Die Furcht kann nun vernünftig oder unvernünftig sein. Ist jede vernünftige Furcht ausgeschlossen, so muß, wenn überhaupt etwas darunter verstanden und nicht blos mit Worten gekämpft wird, mit derselben das besonnene Urtheil des Verstandes

gemeint sein, er befinde sich in nächster Gefahr zu irren. In jeder opinio ist aber prudens formido oppositae enthalten. Folglich ist mit jeder opinio ein zweites begründetes Urtheil verbunden, der Verstand könne sich in seiner Zustimmung zur opinio irren. Dieses Urtheil ist aber nur dann begründet, wenn der contradictorische Theil probabel ist. Also liegt in jeder opinio auch ein besonnenes Urtheil über die Probabilität des contradictorischen Gegentheils.

Ich unterstelle also nicht irrig, dass die ‚formido falsitatis im probablen Urtheil de opposito ihre Quelle hat' (aaO. S. 356). Es ist soeben bewiesen worden. Die Aequiprobabilisten beachten häufig auch nicht den Unterschied zwischen *prudens* formido und *omnis* formido. *Omnis* formido braucht nicht ausgeschlossen zu sein bei der certitudo, die zum Handeln hinreichend ist, wohl aber muss *prudens* formido ausgeschlossen sein, wenn es sich um Gewissheit handelt. Der hl. Thomas erklärt: certitudo prudentiae non potest tanta esse, quod *omnino* sollicitudo tollatur. Die Gegner interpretieren diese Worte gegen den Probabilismus und vergessen dabei, dass der hl. Thomas nicht geschrieben hat *prudens* sollicitudo, sondern *omnino* sollicitudo. Das Falsche der gegnerischen Argumentation wird sogleich noch klarer hervortreten.

S. 355 wird mir nämlich vorgeworfen, ich scheine ‚nur eine Art moralischer Gewissheit zu kennen, nämlich die certitudo moralis *stricta*, quae *omnem prudentem formidinem* excludit'. ‚Es gibt aber noch eine andere, nämlich die certitudo moralis *late dicta*, quae *non* omnem *prudentem formidinem*, sed tamen omnem prudentem *dubitationem* excludit'. Was für ein Unterschied ist zwischen *prudens formido* und *prudens dubitatio*, hat Aertnys zu erklären unterlassen. Entweder ist prudens formido als Willensact aufgefasst, und dann hat sie ihren Grund in der prudens dubitatio; oder prudens formido wird auf den Verstand übertragen, und dann ist sie identisch mit der prudens dubitatio.

Dass ich nur eine Art der certitudo moralis, nämlich die *stricta*, kenne, ist so unrichtig, dass ich vielmehr nur von der certitudo moralis *late* dicta spreche, die allein hier inbetracht kommen kann. Freilich fasse ich dieselbe anders auf als Aertnys. Jeder Aequiprobabilist wird wohl zufrieden sein, wenn ich die De-

finition Lugos zu der meinigen mache. Certitudo moralis varie solet a Doctoribus usurpari: sed possunt ad rem nostram duo gradus moralis certitudinis distingui. Primus est certitudinis moralis *stricte* sumptae, quatenus excludit *omne prudens dubium omnemque prudentem formidinem:* talis est ex. gr. certitudo de existentia Romae pro iis, qui nunquam eam viderunt. Alter vero gradus est certitudinis *late sumptae,* quae excludit quidem *judicium probabile prudens* de objecto contrario, sed non *omnem* etiam formidinem: talis est ex. gr. certitudo, quae habetur inter Catholicos de valide suscepto baptismo, quando sacerdos minister id testatur[1]). Die certitudo moralis *late* dicta schließt also jedes *judicium probabile de objecto contrario* aus; ist noch formido mit derselben verbunden, so hat dieselbe nur in einem mehr oder weniger unbesonnenen Urtheil ihren Grund und ist somit zu verachten. Aus den Worten Lugos ergibt sich aber auch, daß, wo ein judicium probabile de objecto contrario gefällt wird, keine certitudo moralis late sumpta mehr vorliegt. Wir sind alsdann auf dem Gebiete der opinio.

Man vergleiche die Worte Lugos mit folgendem Satz im ‚Katholik' (aaO. S. 360): ‚Woher das wiederholte Mißverständnis meiner Lehre und der des hl. Thomas? Daher, daß mein geehrter Gegner keine certitudo moralis late dicta kennt, die noch eine prudens formido in sich schließt. Und eine solche certitudo moralis late dicta kennt doch wohl der hl. Thomas an den angeführten Stellen; eine certitudo, quae non tanta est, quod omnino sollicitudo tollatur'. Gewiß, so erklärt der hl. Thomas, was er unter probabilis certitudo versteht, nämlich daß nicht **omnino** sollicitudo tollatur; aber Aertnys erklärt sie, quod non *omnis prudens* formido tollatur. Wer erklärt nun den hl. Thomas richtig, Lugo oder Aertnys? Die Frage beantwortet sich von selbst.

Daraus folgt auch, was für eine Meinung an und für sich der probabilissima gegenüberstehen kann: nämlich entweder keine, oder eine *dubie probabilis,* oder eine *solide probabilis,* je nachdem für das contradictorische Gegentheil keine, oder nur

[1]) *Lugo,* De fide disp. 1 n. 316.

schwache, oder wichtige Gründe sprechen[1]). Von den Philosophen, welche nicht an der dreifachen Gewissheit der Scholastiker festhalten, wird die probabilissima als moraliter certa betrachtet; sie schließt alsdann wie die moraliter certa das judicium probabile de opposito aus. Richtiger aber wird die dreifache Gewissheit beibehalten. Die probabilissima hat dann zwar den höchsten Grad der Probabilität, aber da sie eine opinio ist und bleibt, braucht sie eine vernünftige Furcht nicht auszuschließen, und die contradictorische kann trotz der höchsten Probabilität der ersteren solide Probabilität besitzen. Die Moralisten sind sich hier nicht consequent geblieben; es wäre an der Zeit, daß man die auch von Aertnys beklagte ‚schwankende' Bedeutung der Worte (S. 355) verließe und consequent die Lehre der alten Scholastiker beibehielte.

Damit fällt von selbst der alte Vorwurf, der Probabilismus führe zum Laxismus, ein Vorwurf, den wissenschaftlich gebildete Männer nicht mehr erheben dürften. Wenn die probabilissima moralisch gewiss ist, wird kein Probabilist zugunsten der Freiheit entscheiden; wenn sie aber die Natur der probabilis noch nicht abgestreift hat, kann die contradictorische solide Probabilität besitzen. Auch der hl. Alphons ist sich hierin nicht constant geblieben. Der hl. Kirchenlehrer definiert nämlich lib. 1 n. 82 die ‚moraliter certa large loquendo' als opinio, ‚quae omnem prudentem formidinem falsitatis non excludit', während er früher geschrieben hatte ‚quae omnem prudentem formidinem excludit et cuius opposita est omnino improbabilis'.

Es erübrigt uns noch, das Verhältnis zweier Probabilitäten zu einander zu untersuchen. Probabilist und Aequiprobabilist stimmen darin überein, daß zwei contradictorische Meinungen als wahrscheinlich einander gegenüber stehen können, wenn beide gleiche oder ungefähr gleiche Probabilität besitzen. Wenn eine Meinung *probabilis*, die andere *paulo probabilior* ist, können beide Meinungen solid probabel sein. Die Natur der opinio ist in diesen Thesen vollständig gewahrt.

Wie verhält es sich aber, wenn die eine Ansicht wahrscheinlich, die andere bedeutend wahrscheinlicher ist? Der Probabilist hält die probabilis so lang für solid probabel, bis die contradictorische als moralisch gewiss, certitudine morali late

[1]) Vgl. *S. Alphons.* H. A. tr. 1 n. 65; Theol. mor. 1 n. 82.

dicta, erwiesen ist. Daß eine Meinung wirklich so lange solid probabel sein kann, ist im ‚Katholik' von mir bewiesen worden und ergibt sich wieder aus all dem, was hier über die Natur der opinio gesagt wurde.

Den Aequiprobabilisten dagegen ist die notabiliter besser begründete Meinung eo ipso moraliter aut quasi moraliter certa, mit einer certitudo moralis late dicta (S. 358). Ein *notabilis* excessus wird dort definiert als ein excessus, qui notari potest oder notari meretur (S. 358). Ein Ueberschuſs an Probabilität um einen Grad, der mit Gewiſsheit festgestellt werden kann, wäre also ein excessus notabilis, wie die Aequiprobabilisten dies auch ausdrücklich behaupten. Notabilis sagt nach dem Sprachgebrauche aber etwas ganz anderes. Es bedeutet soviel als bemerkenswert, auffallend, merkwürdig, merklich. Wenn ein Mann 180 Pfund wiegt, ein anderer 182, so ist kein auffallender Unterschied im Gewichte beider, wohl aber, wenn der eine 120, der andere 180 Pfund wiegt. Ebenso ist auch ein excessus notabilis nicht ein excessus, der eine *gravis ratio* für sich hat, sondern ein excessus, der einen auffallenden Ueberschuſs von Gründen für sich hat. Einen auffallenden Ueberschuſs an Gründen wird aber jene Ansicht mit Gewiſsheit nie aufzuweisen haben, der eine opinio solide probabilis gegenübersteht. Machen wir es an einem Beispiele klar. Für eine milde Ansicht spricht ein triftiger Grund, weshalb sie von einer Reihe von Moraltheologen als wahrscheinlich vertheidigt wird. Für das Contradictorium werden fünf wichtige Argumente erbracht, und viele Moralisten vertheidigen dasselbe. Steht auf Seite der milderen Meinung wirklich ein absolut und relativ wichtiger Grund, so sind die fünf Argumente für die strengere nicht unlösbar; sie mag wahrscheinlicher sein, aber bedeutend, auffallend wahrscheinlicher, *notabiliter probabilior*, ist sie nicht. Wird die *minus probabilis* aber nicht mit einem absolut und relativ wichtigen Beweis belegt, sondern nur mit schwachen Gründen, so wird sich kein gediegener Moralist finden, der dieselbe unterschriebe, und die probabilior gewinnt ihr gegenüber so sehr an Bedeutung, daß sie auffallend größere Wahrscheinlichkeit besitzt (*notabiliter probabilior*) und zur sententia communis wird. In diesem Sinne acceptiert jeder Probabilist die notabiliter probabilior; nur wäre es der Logik wegen besser, diese notabiliter probabilior als moraliter certa certitudine morali zu bezeichnen.

Sollte es unmöglich sein, daß Probabilisten und Aequiprobabilisten auf dieser Grundlage sich einigten?

In der Auffassung der Aequiprobabilisten muss man zu dem Schluss kommen, daß es zwischen dubium strictum und sententia certa certitudine morali late dicta keine Mittelglieder gibt. Aertnys gibt dies unumwunden zu und meint, ich fingiere gratis ein solches Mittelglied (S. 357). Man frage doch den gesunden Menschenverstand, und man wird eine unzweideutige Antwort erhalten. Ein Gewicht von 122 Pfund ist ein wenig schwerer als ein solches von 120 Pfund; ein Gewicht von 180 Pfund dagegen merklich schwerer als ein solches von 120 Pfund. Liegen nun zwischen 122 und 180 keine Mittelglieder? Ebenso zwischen der paulo probabilior und der multo probabilior.

Auffallend ist es aber, wenn Gegner des Probabilismus meinen: ‚es gibt denn auch keinen Probabilisten, der ein Mittelglied annimmt' (S. 358). Für diese Behauptung wird Lehmkuhl citiert (Theol. mor. I n. 808). Es ist dem gelehrten Aequiprobabilisten entgangen, daß Lehmkuhl dort das gerade Gegentheil sagt. Er limitiert nämlich die Ansicht mehrerer Moralisten, durch größere Probabilität könne einer aus dem Besitze vertrieben werden, dahin, daß dies nur der Fall sei, wenn viel größere Probabilität vorliege. Für alle Fälle, in denen *maior* probabilitas gegen den jetzigen Besitzer spricht, verwirft er die mildere Ansicht und läßt dieselbe nur dann gelten, wenn die probatio *multo* probabilior est, quae a morali quadam certitudine non distinguitur. Nur Voreingenommenheit für ein System kann die Worte Lehmkuhls, eines so entschiedenen Probabilisten unserer Tage, für den Aequiprobabilismus auslegen, den der gelehrte Jesuit mit allen Waffen der Wissenschaft bekämpft. Um Missverständnissen vorzubeugen, muss noch bemerkt werden, daß Lehmkuhl an der angezogenen Stelle von den Besitztiteln in Civilsachen spricht.

Wenn es weiter heißt: ‚bei den alten, wie bei den neuen Theologen, die über unsere paulo und notabiliter probabilior reden, wird man vergebens die Erwähnung eines Mittelgliedes suchen' (S. 358), so zeigt dies von ungenauer Auffassung des Probabilismus und geringer Vertrautheit mit probabilistischen Autoren. Unser System fordert um des gesunden Menschenverstandes und um der Gesetze der Logik willen diese Mittel-

glieder. Seine charakteristische Lehre ist ja gerade die, man dürfe nicht blos so lange der milderen Ansicht folgen, als dieselbe ungefähr gleiche Probabilität besitze wie die strengere, sondern auch in allen Fällen einer größeren Probabilität auf Seiten der strengeren Meinung, bis dieselbe moralisch gewiss ist, *certitudine morali late dicta*. Sind das nicht Mittelglieder? Und kein Probabilist soll dieselben erwähnen? Man schlage doch Ballerini-Palmieri auf (Opus theol. mor. I p. 631), und man wird die Mittelglieder mit großer Schärfe vertheidigt finden.

Hier muss auch noch ein Wort gesagt werden über die Wage. Die Gegner suchen sie als Triumph gegen die Probabilisten auszuspielen (S. 361—364) und meinen, der Vergleich mit der Wage habe schon manchen Probabilisten ‚geärgert'. Es dürfte wohl kaum einen mit der Philosophie vertrauten Moralisten geben, der über ein so wenig philosophisches Argument auch nur einen Augenblick sich ‚ärgert'. Dasselbe ist eine aus der Mechanik in das geistige Gebiet herübergenommene Analogie. Jede Analogie muss mit großer Vorsicht benutzt werden, soll nicht etwas Ungereimtes daraus gefolgert werden; zwei Gründe, der eine für, der andere gegen eine Ansicht können überhaupt nicht als zwei Gewichte betrachtet werden. Das Gewicht, das den Verstand zu einem Urtheil zieht, ist nämlich weder ein wahrscheinlicher, noch ein wahrscheinlicherer, noch auch ein sehr wahrscheinlicher Grund, sondern entweder die Evidenz, oder in deren Ermangelung ein imperium des freien Willens. Fehlen beide, so kann der Verstand kein Urtheil fällen, weder über die Wahrheit der wahrscheinlichen noch über die Wahrheit der wahrscheinlicheren Ansicht. Wahrscheinliche Gründe können daher überhaupt nicht mit Gewichten verglichen werden, die den Verstand nach einer Seite physisch ziehen, wie das Gewicht auf den Balken der Wage drückt. Es kann daher auch keinem Gelehrten ernstlich einfallen, den Verstand als eine Wage zu betrachten, deren Zünglein sich nach den Hebelgesetzen der Mechanik bewegt. Die Hebelgesetze auf den Verstand übertragen, heißt das psychische Leben völlig verkennen. Wollte man aus diesem Vergleich die Consequenzen ziehen, so würde man zu den größten Irrthümern gelangen. Wir sagen nicht, daß die Aequiprobabilisten dieselben ziehen; ob aber diejenige, die sie für ihr System folgern, richtig ist, kann nicht aus dieser Analogie erkannt werden. Wäre bewiesen, daß die größere Probabilität die geringere aufhebt, so

könnte der Aequiprobabilist vielleicht die Wage als Analogie anführen, aber zum Beweis für diese Behauptung ist dieselbe ebenso unbrauchbar wie zum Beweis, der Mensch habe keinen freien Willen. Haben Philosophen auf diesen Vergleich ihre Argumentation aufgebaut, so ist das ein bedauernswerter Irrthum, sie müssten denn gerade dies thun, wie es der hl. Alphons 1755 that. Damals sagte nämlich der Heilige (n. 13), die größere Probabilität hebe die geringere auf, quando illa minor probabilitas ex eodem principio hauriatur. In diesem einen Falle besteht in der That eine Analogie. Wie nämlich zwei ganz gleiche Gewichte, die auf zwei Wagschalen einer Wage gelegt werden, die Wage völlig im Gleichgewichte halten, so lassen auch zwei derselben Quelle, zB. päpstlichen Decreten, entnommene Beweise der eine für, der andere gegen eine Meinung, den Verstand völlig im Gleichgewicht. Wird aus der Analogie etwas darüber hinaus gefolgert, so ist nach dem Gesagten die Folgerung falsch.

Im ‚Katholik' (S. 363) heißt es freilich: ‚duae opiniones aequales vim propriam exercent in uno eodemque puncto, nämlich auf den menschlichen Verstand. Ergo resultat unus indivisus effectus im menschlichen Verstande; und dieser effectus ist bei zwei opiniones *aequales* völliger Stillstand kraft gegenseitiger Aufhebung; bei zwei Meinungen, wovon die eine notabiliter probabilior ist, wahre Hinneigung zu dieser, durch Aufhebung der Anziehungskraft der anderen'. Ließe sich diese Analogie soweit ausdehnen, dann müsste der menschliche Verstand als ebensoviele verschiedene Punkte aufgefasst werden, als es verschiedene Seiten gibt, von denen aus eine Sache erwogen und begründet werden kann. Läge nun ein Argument vor, aus dem auf zwei contradictorische Meinungen geschlossen werden könnte, so bliebe die Frage in suspenso und hätte nach keiner Seite hin eine wahrscheinliche Lösung. Dieser Fall liegt vor bei Argumenten, die retorquiert werden können. Am häufigsten aber sind die Argumente verschieden und ganz verschiedenen Quellen entnommen. Alsdann kann von einer Elision nicht die Rede sein; die Beweise können nicht mit Gewichten verglichen werden, die in zwei Schalen der nämlichen Wage gelegt werden; wir müssten sie dann vielmehr als zwei Gewichte betrachten, von denen das eine auf der Wagschale der einen Wage liegt, während das andere auf einer Wagschale einer anderen Wage liegt. Wie aber zwei

derartige Gewichte sich nicht einander elidieren, sondern ein jedes seine Wirkung hervorbringt, ebenso verhält es sich mit den disparaten Gründen, die für zwei contradictorische Ansichten geltend gemacht werden.

Da das vorliegende Argument der Aequiprobabilisten schon so oft und zuerst vom hl. Alphons selbst widerlegt worden ist, beschränkte ich mich im ‚Katholik' auf eine Abfertigung *ad hominem.* Da dasselbe aber neuerdings als ein Hauptbeweis für das gegnerische System ins Feld geführt wird, musste es soeben direct und ausführlicher zurückgewiesen werden.

Soweit die logischen Erörterungen gegen den Aequiprobabilismus. In denselben ist bewiesen, dass der hl. Alphons nicht immer die lex dubia als im strengen Sinne zweifelhaft auffasst, sondern auch als lex *probabilis.* Des weiteren wurde dargethan, dass der Aequiprobabilismus die Natur der opinio verkennt, deshalb in mehreren seiner Behauptungen gegen die Gesetze der Logik sich verfehlt und in dem Abwägen der Probabilitäten gegen einander Unmögliches verlangt. Es muss darum das im ‚Katholik' gefällte Urtheil aufrecht erhalten werden: der Aequiprobabilismus, streng durchgeführt, ist wissenschaftlich ebenso unhaltbar, als er praktisch unhaltbar ist.

II.

Auf meine innere Begründung des Probabilismus wird von aequiprobabilistischer Seite im ‚Katholik' nicht eingegangen, während die äußere einer eingehenden Untersuchung unterzogen wird, die, von Ter Haar erweitert, die Literatur über die Moralsysteme vor kurzem um ein neues Buch bereichert hat[1]).

In ihren Forschungen über die Geschichte der Moralsysteme kommen Aertnys und Ter Haar zu folgendem Resultat.

1. In der Zeit von Medina bis zum hl. Alphons, und zwar sowohl vor wie besonders nach Alexander VII gab es viele *probabilistae moderati* aut *aequiprobabilistae.*

2. Es gab in diesem Zeitraum auch *probabilistae simplices;* deren Zahl verschwindet jedoch vor den Aequiprobabilisten.

---

[1]) De systemate morali antiquorum probabilistarum dissertatio historico-critica, auctore Francisco Ter Haar, Congregationis SS. Redemptoris. Paderbornae. Ferdinand Schöningh, 1894.

3. Viele Moralisten jener Periode bekannten sich zum Probabilismus, aber aus der unklaren Fassung ihres Systems läßt sich nicht entscheiden, ob sie Probabilisten oder Aequiprobabilisten waren: *probabilistae ambigui, incerti, obscuri*.

Darnach hätte weitaus die größte Anzahl der Moralisten früherer Jahrhunderte zum Aequiprobabilismus sich bekannt, während für den eigentlichen Probabilismus nur wenige — Ter Haar zählt S. 65—69 acht auf — übrig blieben.

Diese Ansicht der gelehrten Moralisten muß zunächst jeden stutzig machen, der auch andere aequiprobabilistische Autoren kennt. Müller, der hochbegabte, edle Bischof von Linz, hat uns einen kurzen Abriß der Geschichte des Probabilismus hinterlassen[1]). Unter den probabilistae praecipui zählt er ungefähr 40 auf und zwar solche, die bei Aertnys und Ter Haar zu den Aequiprobabilisten gerechnet werden, zB. Toletus, Gregor von Valentia, Lessius, Laymann, Cardenas, Roncaglia usw. (Theol. moral. I 304—309); Aequiprobabilisten aus früheren Jahrhunderten kennt Müller nur acht (S. 321—322). Und die meisten Probabilisten sollten Aequiprobabilisten gewesen sein? Nach Müller nicht einmal viele, wie viel weniger die meisten.

Auch der hl. Alphons war anderer Ansicht als Aertnys und Ter Haar. Er behauptet nämlich, die meisten Moralisten des 17. Jahrhunderts hätten gelehrt, man dürfe der milderen Ansicht folgen, auch wenn die strengere *certe probabilior* sei[2]). Es befremdet überhaupt, daß die gelehrten Redemptoristen von dem hl. Ordensstifter in Dingen abweichen, die derselbe ganz sicher gelehrt hat. Wenn zB. im ‚Katholik‘ (aaO. S. 436) gegen mich gesagt wird, Toletus könne auch Probabiliorist gewesen sein und so werde auch die Berufung auf den hl. Franz von Sales hinfällig, so ist dies ebenso gut gegen den hl. Alphons gerichtet, der sowohl Toletus, wie den hl. Franz von Sales als Probabilisten bezeichnet.

Es ist daher in Uebereinstimmung mit dem hl. Alphons sowie mit Müller behauptet worden, der Probabilismus stütze sich auf eine Auctorität, wie sie keinem andern Moralsystem zur Seite stehe. Dadurch sollte ja keineswegs geleugnet werden, daß es auch

[1]) Theol. mor. I p. 293 sqq. [2]) Prima sententia est, ut possit quis licite sequi opinionem etiam minus probabilem pro libertate, licet opinio pro lege sit certe probabilior. Hanc sententiam elapsi saeculi auctores quasi communiter tenuere. H. A. tr. 1 n. 31.

vor dem hl. Alphons einige Moralisten gab, die den Aequiprobabilismus vertheidigten. Mit Ballerini-Palmieri[1]) und Müller[2]) wird vielmehr gern zugegeben, dass zB. Raßler S. J., Ant. Mayr S. J. u. a. in der That Aequiprobabilisten waren.

Das war bisher das Ergebnis wissenschaftlicher Forschung. Nach den neuesten Publicationen über die Geschichte der Moralsysteme muss objectiv untersucht werden, ob der hl. Alphons und Müller Recht haben oder Aertnys und Ter Haar. Da wir im ‚Katholik' wie in obiger Dissertation auf einzelne Texte verwiesen werden, muss im allgemeinen bemerkt werden, dass aus einem einzelnen Satz ein sicheres Urtheil über das System eines Moralisten sich nicht fällen lässt; dazu muss die ganze Anschauungsweise des Schriftstellers, die Art und Weise, wie er Fragen entscheidet, inbetracht gezogen werden, wie die Controverse über das System des hl. Alphons zur Genüge beweist. Sonst kann man jeden Moralisten zu dem stempeln, was man will, wie Aertnys den unschuldigen Lehmkuhl zum Aequiprobabilisten gemacht hat. Im folgenden sind übrigens fast alle Citate, die im ‚Katholik' und in der Broschüre Ter Haars sich finden, erörtert, und, wo es nöthig war, im Zusammenhang geprüft.

Als wichtigster Patron des Aequiprobabilismus aus der Zeit von Medina bis Alexander VII wird Suarez an die Spitze gestellt. An der incriminierten Stelle (De leg. lib. 8 c. 3 n. 19) behandelt der Doctor eximius die Frage, ob ein privilegium odiosum im Zweifel für ein privilegium personale oder reale gelte, ob es also strictae interpretationis sei, wenn personale, oder latae, wenn reale. Im Zweifel, so entscheidet Suarez, sei das privilegium odiosum als personale zu betrachten, weil alsdann jus gegen jus stehe; wenn es jedoch wahrscheinlicher ein privilegium reale sei, so prävaliere das Recht des Privilegierten. Diese Entscheidung wird mit den von Aertnys und Ter Haar citierten Worten begründet, die größere Probabilität sei moralische Gewissheit, wenn der Ueberschuss als gewiss erkannt werde. Es handelt sich also hier zugunsten dessen, der die *probabilior*, und nicht etwa zugunsten dessen, der die *minus probabilis* befolgt; deshalb lässt sich für diesen Fall viel leichter sagen, die größere Probabilität sei moralische Gewissheit. Im

[1]) Op. theol. mor. I p. 599 sqq. [2]) Theol. Mor. p. 321 sq.

nämlichen Sinne begründet Suarez seine Entscheidung auch noch damit, die größere Probabilität verleihe auch ein größeres Recht[1]). In diesem Zusammenhange läßt sich daher aus dem angeführten Satz nicht im entferntesten beweisen, Suarez sei Aequiprobabilist gewesen; wollte man den Satz anders auslegen, so müßte man ihn zu den Probabilioristen zählen.

Uebrigens verwirft er ausdrücklich die Nothwendigkeit, zwischen größerer und geringerer Probabilität zu unterscheiden, da es erlaubt sei, relicta probabiliori der wahrscheinlichen Meinung zu folgen[2]). Der Haar verweist S. 22 auf diese Stelle, aber er unterdrückt die erste Hälfte derselben. Suarez aber verwirft in den unterdrückten Worten — und darauf allein kommt es an, — den aequiprobabilistischen Kanon, es müßten stets die Grade der Probabilität festgestellt werden; ob eine Ansicht mehr oder weniger Probabilität besitzt, ist für den großen Meister irrelevant, wenn sie nur wirklich opinio probabilis ist. Der Aequiprobabilist kann in die angeführten Worte auch das beliebte *paulo* nicht einschmuggeln, da die negative Fassung des Satzes nach den Regeln der Logik solches verbietet. Ob die Probabilität einer Meinung zweifelhaft und wenig oder sicher und bedeutend größer ist als die der entgegengesetzten, bleibt sich daher nach den Worten des Doctor eximius ebenfalls vollständig gleich. Zur Begründung seiner Ansicht beruft sich Suarez auf den allgemein angenommenen Grundsatz: per se licet sequi opinionem probabilem circa honestatem actus relicta probabiliori. Soll dieser Grundsatz wirklich ein Beweis sein für obige Behauptung, dann muß hier die *probabilior* ebenso aufgefaßt werden, wie im vorausgehenden Satz, der bewiesen werden soll, d. h. ob dieselbe dubie und paulo oder certo und multo probabilior ist,

---

[1]) Si tamen probabilius videatur esse reale, tunc certe privilegiarius ipse potest in foro animae illud retinere ut reale, et idem censeo esse iudicandum in forensi iudicio: tum *quia maior probabilitas est quaedam moralis certitudo, si excessus probabilitatis certus sit;* tum etiam, quia maior probabilitas confert suo modo maius ius, quod in sententia ferenda praeferendum est, quia in ea servari debet distributiva iustitia. De leg. l. 8 c. 3 n. 19. [2]) *Nec distinguendum existimo de maiori vel minori probabilitate:* quia iuxta communem sententiam per se licet practice sequi opinionem probabilem circa honestatem actus relicta probabiliori. De relig. tr. 10 l. 4 c. 15 n. 21.

kommt gar nicht inbetracht. Das ist aber die Lehre des Probabilismus im Gegensatz zum Aequiprobabilismus. Und diese Lehre nennt Suarez die *communis sententia.* Aus den von Ter Haar unterdrückten Worten steht deshalb unumstößlich fest, daß Suarez das Fundament des Aequiprobabilismus verwirft, die probabilistische These klar aufstellt und als allgemeine Lehre bezeichnet[1]).

Es ist darum verlorene Liebesmühe, den Doctor eximius, ‚quo merito gloriatur inclyta Societas Jesu', zum Aequiprobabilisten stempeln zu wollen, und es ist zu bedauern, daß auch der vortreffliche Müller[2]) sich dazu hat verleiten lassen.

Nicht so bestimmt spricht sich Ter Haar über Gregor von Valentia aus: adversari mihi *videtur* puro probabilismo, suffragari autem probabilismo moderato (S. 25). Und mit Recht. Auf zweifache Weise, so lehrt Valentia, könne jemand eine Ansicht für wahrscheinlich, die andere für wahrscheinlicher halten: einmal so, daß er die wahrscheinlichere nicht für wahr halte, sondern noch im Zweifel sei, welche von beiden wahr sei; dann aber könne die wahrscheinlichere so wahrscheinlicher sein, daß er sie einfachhin für wahr, die entgegengesetzte für falsch halte. Sowie letzteres der Fall sei, müsse man der wahrscheinlicheren folgen; denn jeder muss der Meinung folgen, die er als die wahre und wahrscheinlichere erachtet[3]). Klarer konnte Valentia die Regel des einfachen Probabilismus nicht aufstellen. Man darf, das ist seine Lehre, so lange der weniger wahrscheinlicheren folgen, als man

---

[1]) Auch S. 76 und S. 77 wird diese Stelle citiert und die erste Hälfte unterdrückt. [2]) AaO. 322. [3]) Dupliciter quis circa actum aliquem, per ipsum exercendum, aut per alterum, qui se consulat, potest putare, ex duabus opinionibus alteram esse probabiliorem, alteram minus probabilem, atque adeo utramque probabiliter veram, licet unam magis. Uno modo ita, ut non simul determinate sentiat probabiliorem esse reipsa quoque veram, sed adhuc anceps haereat, utra potius, non modo probabiliter, sed re quoque sit vera. Et tunc quidem . . utramlibet opinionem quis potest sequi . . Altero modo potest quis putare, alteram opinionem esse probabiliorem et alteram minus probabilem, ita ut simul — quod plerumque accidit — determinate sentiat, *probabiliorem esse re quoque veram,* et *minus probabilem falsam.* Et tunc quamdiu quis in tali existimatione iudicioque perdurat, non potest aut in agendo aut in consulendo sequi opinionem *minus apud se probabilem et falsam,* sed debet sequi, *quam veram et probabiliorem* putat. In I II disp. 5 q. 7 p. 4 d. 3.

noch zweifelt, ob dieselbe wahr ist, und erst wenn die wahrscheinlichere wahr, die entgegengesetzte falsch ist, muss man der wahrscheinlicheren folgen. Wird die wahrscheinlichere als wahr erkannt, so ist jeder Zweifel und jede vernünftige Furcht vor Irrthum ausgeschlossen, d. h. dieselbe ist moralisch gewiss, certitudine morali late dicta, und die gegentheilige Meinung ist falsch. So der Probabilismus purus und mit ihm der haereticorum in Germania malleus, Gregor von Valentia.

Wir kommen zu Rebellus S. J., der von Gonzalez ungenau citiert wurde. Im ‚Katholik' (1893 II S. 200 f.) wurde nach Ballerini-Palmieri citiert, und ich gestehe gern, dass sich mein Gewährsmann geirrt hat. In seinem Opus de obligationibus justitiae lib. 3 quaest. 5 schreibt nämlich Rebellus wörtlich: certum est, .. neminem salva conscientia sequi posse opinionem, quae minus probabilis ab eo esse cognoscitur. Aber Aertnys und Ter Haar, denen das Werk zur Verfügung stand, während ich damals keine Einsicht in dasselbe nehmen konnte, hätten auch den Context untersuchen sollen. Um was handelt es sich bei Rebellus? Um eine Sache, in der die *justitia commutativa* in Frage kommt, nämlich um Restitution für den Fall, dass die *quasi judices* ex minus probabili ratione der einen Partei zugesprochen haben, was sie der anderen hätten zusprechen müssen. Besteht ausdrücklich oder stillschweigend zwischen Bewerbern und Wählern ein Vertrag, kraft dessen die letzteren dem *dignior* ihre Stimmen geben müssen, so darf kein Wähler salva conscientia den *minus dignus* wählen, ohne restitutionspflichtig zu werden. Uebrigens ist das, was Rebellus hier *minus probabile* nennt, in Wirklichkeit ganz unwahrscheinlich; wenn aber eine solche grössere Wahrscheinlichkeit vorliegt, so lehrt auch jeder Probabilist, man müsse derselben folgen, handle es sich um justitia commutativa oder nicht. Ist das *verisimilius* an der zweiten Stelle (Pars 2 l. 1 q. 2 n. 10) nicht ebenso zu verstehen, dann ist Rebellus ein Probabiliorist.

Ein weiterer Aequiprobabilist in der Periode von Medina bis Alexander VII soll Mastrius sein. Wenn man nach der Ansicht Merendas stets der wahrscheinlichen zugunsten des Gesetzes folgen müsse, dann habe dies, so meint der gelehrte Scotist, zu geschehen, weil dieselbe entweder tutior oder probabilior oder tutior und probabilior sei. Der *tutior* müsse man nicht immer

folgen, wie sich aus einer Reihe von Beispielen ergebe; auch der *probabilior* nicht, da zwischen wahrscheinlich und wahrscheinlicher kein bedeutender (*notabile*) Unterschied sei[1]. Diese Worte sollen den Aequiprobabilismus enthalten. Wer sich die Mühe nimmt, num. 53 zu Ende zu lesen, wird anders urtheilen. Daß zwischen wahrscheinlich und wahrscheinlicher kein bedeutender Unterschied sei, wird sofort mit der Thatsache begründet, die größere Probabilität sei keine Gewissheit, die geringere kein Zweifel[2]. Daraus ließe sich folgern, daß erst dann ein *notabile discrimen* vorhanden sei, wenn die eine Ansicht gewiss, die andere zweifelhaft ist, und mit dieser Behauptung stünde Mastrius im Gegensatz zu den Aequiprobabilisten. Daß er wirklich gewöhnlicher Probabilist war, ergibt sich klar aus dem folgenden. Aus zwei Gründen weist Mastrius die Verpflichtung, stets der probabilior zu folgen, zurück: zunächst weil der Hauptbeweis dafür, man handle sonst cum formidine partis contrariae, hinfällig sei; denn das nämliche gelte auch für die probabilior, da die Besorgnis vor Irrthum zum Wesen der *opinio* gehöre. Der probabilior braucht man also nicht zu folgen, solange sie opinio bleibt und nicht zur scientia wird, d. h. zu einer Erkenntnis, die vernünftige Furcht ausschließt; mit anderen Worten: solange die opinio nicht moralisch gewiss ist, certitudine morali late dicta. Genau die Lehre des gewöhnlichen Probabilismus! Ferner hält Mastrius die Befolgung der probabilior deshalb nicht für geboten, weil es zu hart wäre und zu endlosen Scrupeln führen würde, müsste man die beiderseitigen Gründe gegen einander abwägen, zumal da eine Meinung diesem wahrscheinlicher, jenem weniger wahrscheinlich sei[3]. Die nämliche

---

[1]) Si opinio specificans actum probabiliter pro licito sequi non debet in concursu opinionis specificantis ipsum probabiliter pro illicito, ut contendit Merenda: vel ideo est, quia haec secunda est tutior, vel quia probabilior, vel quia tutior et probabilior simul; non primum, quia non semper tenemur tutiorem sequi, praesertim vero, quando opposita minus tuta est probabilior .. Neque secundum, quia *inter probabilem et probabiliorem non vertit notabile discrimen*. Disp. theol. in II Sent. disp. 5 n. 53. [2]) Inter probabilem et probabiliorem non vertit notabile discrimen, quia nec maior probabilitas in ista attingit *exactam certitudinem et physicam*, nec *minor in illa attingit dubium*. Ebd. n. 53. [3]) Probabilem licebit sequi, etiamsi non sit probabilior: tum quia si non posset sequi opinio

Schwierigkeit führt der Probabilismus gegen den Aequiprobabilismus ins Feld. Nur wenn man überall sein System finden will, wird man Mastrius den Aequiprobabilisten zuzählen können.

In den von Ter Haar citierten Worten des ebenso gelehrten als frommen Ludwig de Ponte (S. 27—28) wird der unbefangene Leser nichts von Aequiprobabilismus entdecken. Theophilus Raynaud (S. 28—29) wäre Aequiprobabilist, wenn er lehrte, daß ausschließlich *in dubio positivo*[1]), d. h. collidentibus rationibus utrimque aeque validis aut fere aeque validis man der minus probabilis folgen dürfe. Davon an jener Stelle kein Wort! Aehnliches gilt von Prado, der übrigens ausdrücklich lehrt, man dürfe der *minus probabilis* folgen; für Ter Haar ist das nur die *paulo* minus probabilis, ohne daß diese Einschränkung erwiesen wäre. Vossius, ‚inter probabilistas primipilus‘, will weder beim *dubium aequale* noch bei der *major verisimilitudo pro lege* eine Verpflichtung, dasselbe zu erfüllen, anerkennen, da die major verisimilitudo keinen excessus notabilis über das dubium aequale aufzuweisen habe. Diese Lehre ist nur dann aequiprobabilistisch, wenn zu dem major das bekannte paulo hinzugefügt wird. Wie beweisen Aertnys und Ter Haar, daß Vossius nur bei der *paulo* major verisimilitudo der Freiheit keine Schranken auferlegte? Aus dem Wörtchen *notabilis* nicht; denn daß das nicht das contradictorium von paulo ist, wurde oben bewiesen. Wird der notabilis excessus des Vossius aber als bedeutender Ueberschuß aufgefaßt, so unterschreibt jeder Probabilist die Meinung desselben. Ter Haar citiert noch eine zweite Stelle (S. 30), die nicht hierher gehört und höchstens bewiese, auch wenn nur wenig größere Wahrschein-

---

minus probabilis relicta probabiliori, hoc praesertim esset, quia operans ex opinione minus probabili operari deberet *cum formidine partis contrariae: sed si haec ratio valeret, urgeret etiam de opinione magis probabili,* quia formido est de ratione opinionis ut sic, *quatenus a scientia distinguitur;* tum tandem, quia nimis dura obligatio esset, ac mille scrupulis pervia, si homo teneretur ponderare momenta probabilitatis cuiusvis sententiae, ut ex illis probabiliorem eligeret, cum praesertim opinio, quae quibusdam videtur probabilior, videatur aliis minus probabilior. Ebd. n. 53.

[1]) Die Definition des *dubium positivum* bei Raynaud ist genau die nämliche wie diejenige, welche mit dem hl. Thomas von jedem Probabilisten aufgestellt wird. Vgl. oben.

lichkeit bestehe für die Existenz eines Gesetzes, so müsse dasselbe befolgt werden. Franz Sylvius (S. 29) verlangt für die Existenz eines Gesetzes keine unfehlbare Gewißheit, sondern *aliqua certitudo,* qualis nimirum in eo genere potest ab homine haberi. Die aliqua certitudo des sapientissimus theologus, wie der hl. Alphons ihn nennt, interpretieren die Aequiprobabilisten als ihre sententia *certe probabilior*, ohne zu beweisen, daß Sylvius dieselbe so aufgefaßt hat. Dieser Erklärungsversuch setzt aber, um nur dies eine zu sagen, den inter D. Thomae interpretes omnium fere celeberrimus in Widerspruch mit der philosophischen Lehre des Aquinaten über dubium, probabilitas und certitudo (vgl. oben).

Anton Coton (S. 32 ff.) bezeichnet die Ansicht, man dürfe der minus probabilis folgen, um die Mitte des 17. Jahrhunderts als die allgemeine, hält aber selbst an der strengeren Anschauung fest und schreibt dieselbe auch allen älteren Theologen und Philosophen zu, denen das *minus probabile* der Moralisten des 17. Jahrhunderts überhaupt nicht mehr probabel gewesen sei[1]). Es ist unleugbare Thatsache, daß zu Cotons Zeit Meinungen für wahrscheinlich ausgegeben wurden, die es nicht mehr waren. Wir brauchen nur an Diana zu erinnern, mit dem Coton in engster Beziehung stand. Der zu allzu großer Milde geneigten Schule gegenüber konnte der gelehrte Franciscaner mit vollem Recht die minus probabilis verwerfen, nämlich die minus probabilis, wie sie damals manchmal vertreten wurde, ohne dadurch in den Probabiliorismus oder Aequiprobabilismus zu verfallen. Damit verwarf er nämlich nicht die *minus probabilis* der älteren Theologen; der von jenen aufgestellte Satz: licet sequi minus probabilem behält also auch bei Coton seine volle Giltigkeit und zwar

---

[1]) Auf die Frage: an possumus sequi minus probabilem, lautet die Antwort: Negativam sententiam, tam pro vita quam pro articulo mortis, docuit Candidus Philalethes, et pro ea citat Pasqualigo alios undeviginti, quibus novissime addendus est Antonius Merenda . . Et hanc ego semper veriorem existimavi, et omnium antiquorum, tam Theologorum quam Philosophorum, qui *probabile pro eo, quod nunc probabilius dicitur,* frequentius usurpabant, et *quod nobis minus probabile est, illi non reputabant probabile, certe non sequendum.* Celebrium Controversiarum libri decem, l. 1 controv. 5 de Consc. c. 5 n. 97.



nicht im Sinne der heutigen Aequiprobabilisten, sondern so wie ein Suarez und die berühmten Meister der früheren Schule ihn erklärt hatten.

Auch eine zweite Stelle beweist nicht, daß Coton Aequiprobabilist war. Nachdem er das dubium *positivum* als ein Hin- und Herschwanken des Verstandes in *aequali hinc inde apparentia veritatis*, das dubium *negativum* als ein Hin- und Herschwanken *nullo aut levi motivo utramque vel alteram suadente* bestimmt hat, entscheidet er also: im positiven wie im negativen Zweifel melior est conditio possidentis. Es ist ganz klar, daß Coton an der von Ter Haar citierten Stelle nur von *dubium* in der stricten Bedeutung dieses Wortes spricht, nicht aber von der conscientia probabilis.

Dem Cardinal Sforza Pallavicini werden drei Seiten gewidmet (S. 35—38). Daß Pallavicini in den Assertiones theologicae Probabilist war, gibt auch Ter Haar zu. Eine Stelle in den Disputationes in 1. 2. D. Thomae, einige Briefe und die Autorität Elizaldes sollen beweisen, daß der Cardinal seine Ansicht geändert und Aequiprobabilist geworden ist. Umsonst sucht man in dem Citat aus Pallavicini nach dem Ausdruck aeque probabilis; derselbe findet sich nur in der Interpretation, die den Worten des gelehrten Cardinals gegeben wird. Wenn Pallavicini seine frühere Ansicht überhaupt geändert hat, dann ist er Probabiliorist oder gar Rigorist geworden, wie die freundschaftlichen Beziehungen zu Elizalde vermuthen lassen könnten. Uns scheint Pallavicini Probabilist geblieben zu sein. Seine Zeit war die Zeit der Reaction gegen die Auswüchse des Probabilismus. Da mit der minus probabilis Missbrauch getrieben wurde, konnte er seine frühere Ansicht widerrufen oder vielmehr genauer fixieren. Letzteres thut er, indem er erklärt, man dürfe eine Handlung nicht als erlaubt betrachten, wenn für die Erlaubtheit *quaedam dubitatio et ratio* vorliege[1]). Auf jeden, auch schwachen Grund hin entschieden damals manche Pseudo-Probabilisten zugunsten der Freiheit. Gegen diese wendet sich der gelehrte Cardinal, und mit Recht, da nicht jeder beliebige (quaedam), sondern nur ein triftiger

[1]) Dum quis, licet cum quadam dubitatione et ratione pro parte opposita, judicat actionem esse sibi vetitam, non potest formare indicium practicum, eandem sibi esse licitam. Lettere t. I p. 114.



Grund einer Meinung Probabilität verleihen kann. Das ist aber Probabilismus. Und war es nicht Pallavicini, der den Papst Alexander VII abhielt, den Probabilismus zu verurtheilen, und nur einzelne Sätze censuriert wissen wollte?

Wir kommen zur zweiten Serie der Aequiprobabilisten, nämlich von Alexander VII bis Alphonsus (S. 39—61). Den Reigen eröffnet Esparza. Der Appendix ad q. 23 de act. hum. findet sich nicht in der von uns benützten Ausgabe. Aus den Stellen, die Ter Haar aus demselben mittheilt, ersehen wir:

1. Daß der Unterschied zwischen *evidenter probabilior* und einfachhin *probabilior*, zwischen *evidenter* und einfachhin *minus probabilis* von den Theologen nicht gemacht wurde (S. 40), während die Aequiprobabilisten diese Unterscheidung bei den meisten Moralisten im 16. und 17. Jahrhundert finden wollen[1]).

2. Daß Esparza in dem Appendix den nacktesten Probabiliorismus lehrt. Von einer *multo* oder *notabiliter probabilior* hat Esparza kein Wort; er spricht nur von der *evidenter* und *indubitanter* probabilior. Treten nun zB. für die Existenz des Gesetzes der hl. Thomas und Suarez ein, während der hl. Antoninus zugunsten der Freiheit spricht, so ist, da zwei evidenter und indubitanter mehr als eins ist, die strengere Ansicht *evidenter* und *indubitanter* probabilior als die mildere Sentenz. Wird der Aequiprobabilist zur Erfüllung des Gesetzes verpflichten? Ebensowenig wie der Probabilist; nur der Probabiliorist wird diese Pflicht auferlegen. Damit eine Ansicht solid probabel sei, verlangt Esparza ganz das nämliche, was wir verlangen[2]), scheint es aber in probabilioristischem Sinne zu verwerten.

---

[1]) Doleo me *non invenire expresse notatam apud auctores communiter* distinctionem inter opinionem evidenter atque omnino indubitanter seu probabiliorem seu minus probabilem, et opinionem non usque adeo patenter seu probabiliorem seu minus probabilem, sed cuius seu superioritas seu inferioritas supra aut infra oppositam sit aliquousque dubia, obscura et anceps. App. n. 152. [2]) Ad probabilitatem opinionis requisitum a nobis in prooemio fuit, ut *nitatur opinio fundamento et absolute et comparative magno*: i. e. fundamento, quod non solum seorsim et secundum se sit difficile solubile et valde pertrahat ad assensum, sed quod comparatum etiam cum fundamento oppositae partis retineat adhuc vim magnam pertrahendi ad assensum. Ebd. n. 112.

Im Appendix sind übrigens Ansichten enthalten, die auch der Aequiprobabilist verwerfen muss. So heißt es: Ostendimus .. deesse nobis *physicam* potestatem ac libertatem assentiendi opinioni, quam et quoties manifeste atque omnino indubitanter conjicimus esse minus verisimilem opposita opinione.

Drei Jahre früher, 1666, war die q. 23 des 3. Buches (tom. I) ohne den Appendix erschienen. In dieser Quästion schreibt Esparza über unsere Frage sehr bestimmt: Quaeritur iam, utrum licitus sit usus opinionis practice probabilis, cujus contraria est magis probabilis simulque magis tuta. *Affirmant Suarez, Vasquez, Valentia, Sanchez,* Bannez, Salon, Aragon, Montepilosus, quos cum aliis pluribus referunt et sequuntur Tannerus, Dubalius, Gammachaeus . . *et alii fere omnes postremi huius saeculi auctores h. e. fere omnes, qui hac de re egere diligenter, distincte ac in propriis terminis, idque consensu usque adeo unanimi, ut vix sit ullus, qui aperte ac indubitanter renitatur, praeter unum Comitolum, qui fundamentis ductus admodum languidis, censuram tulit manifeste nimiam, contra communem sententiam, cui procul dubio standum est.* Darnach bekannte sich Esparza damals offenbar zum Probabilismus, der allgemeinen Lehre, der man ohne Zweifel sich anschließen müsse.

Um ein richtiges Urtheil zu fällen über die Stellung einzelner Autoren dieses Zeitraums zu den Moralsystemen, darf man die Zeitverhältnisse nicht außeracht lassen. 1642 veröffentlichte Andreas Bianchi S. J. unter dem Pseudonym Candidus Philalethes eine Schrift gegen den Probabilismus (De opinionum praxi disputatio, additis tribus apologiis. Genuae 1642). Die Jansenisten secundierten nach Kräften. Ein wahrer Hexensabbath gegen das uralte System ward aufgeführt, seitdem 1656 die verleumderischen, sarkastischen Provincialbriefe Pascals erschienen waren. Gegen Probabilismus, und was damit identificiert wurde, gegen die Gesellschaft Jesu wurde gewüthet. Es ist nicht zu verkennen, dass jansenistische Strenge und Tyrannei die Moraltheologen von der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts an beeinflusst hat. Außer solchen, die sich entschieden gegen das mildere System wandten, wie Mercorus, Gonet, Vinc. Baron, Natalis Alexander, Concina, Billuart, Patuzzi, Prosper Fagnanus, du Hamel, Habert,

Collet usw., schreiben andere mit größerer Vorsicht, um den Anschuldigungen der Jansenisten nicht ausgesetzt zu sein. Ueberdies waren, wie schon erwähnt, in den Werken der früheren Probabilisten wirklich manche laxe Sentenzen enthalten, die von Alexander VII (1655—1667), Innocenz XI (1676—1689) und Alexander VIII (1689—1691) censuriert wurden. Es konnte nicht ausbleiben, daß durch diese kirchliche Verurtheilung manche Moraltheologen dem Probabilismus misstrauisch gegenüberstanden. War dies für manche ein Grund, Probabilioristen oder gar Tutioristen zu werden, so bildete es für andere die Veranlassung, sich vorsichtiger auszudrücken, um ja nicht den Verdacht zu erwecken, als wollten sie in die Fußstapfen der censurierten Autoren treten. Auch war die ganze Frage noch nicht geklärt, das System noch nicht völlig ausgebildet, sondern in einem Uebergangsstadium zu einer genaueren Fassung. Es darf uns darum nicht Wunder nehmen, daß dieser Periode Sätze entstammen, die mit der Wahrheit nicht leicht in Einklang gebracht werden können.

Von diesem Gesichtspunkte aus müssen die Einschränkungen eines Terillus (S. 42), Aranda (S. 47), Mamianus de Rubere (S. 50), Raßler (S. 52—54), Schmier (S. 55), Anton Mayr (S. 55—57) und anderer beurtheilt werden. Der Jesuit Gabriel Daniel, der als Historiker einen bedeutenden Ruf besaß, ist in der aus den Lettres .. sur la Morale et la Grâce citierten Stelle der reinste Probabiliorist[1]). Wer ohne Vorurtheil und die ausgesprochene Tendenz, überall den Aequiprobabilismus zu finden, jene Worte liest, wird erstaunt sein, wie Ter Haar den Historiographen Frankreichs zu den seinigen zählen kann. Und da die Ansicht Daniels auch in Lyon und Paris dociert worden sei, so glaubt der gelehrte Redemptorist schließen zu dürfen: Demonstratum est igitur, theologos Galliae multos illa aetate aequiprobabilismo subscripsisse (S. 50). Wie gezeigt wurde, kann mit viel mehr Recht gesagt werden: bei Gabriel Daniel keine Spur von Aequiprobabilismus, also ebensowenig in Frankreich! Auch der Italiener Schiara (S. 50) ist an der von

[1]) Sententia haec fert, in concursu duarum opinionum probabilium partem tutiorem non semper esse sequendam; fas esse minus tutam sequi, quando est probabilior; *tum solum sequendam esse tutiorem, quando haec est etiam probabilior.* Thesaurus Zaccariae IV p. 392.

Ter Haar citierten Stelle Probabiliorist, sowie auch der berühmte Salzburger Theologe Schmier und andere (S. 55), während der Jesuit Fr. Manhart in Innsbruck (S. 59) lediglich die Ansicht vertritt, praktisch unterscheide sich der Aequiprobabilismus nicht von dem einfachen Probabilismus[1]).

Daraus, daß manche Moralisten das principium possessionis im Sinne der modernen Aequiprobabilisten auffassen, wie der Jesuit Joseph Biner (S. 58), Herinckx (S. 34 vgl. S. 73, 3) und andere, folgt keineswegs, dieselben seien Aequiprobabilisten gewesen. Damit wird das System nicht berührt, sondern nur falsch angewendet. Wer sich dieses Fehlers schuldig macht, bleibt aber dem System selbst völlig treu. Es ist darum auch ganz unlogisch, im hl. Alphons deshalb ein neues System zu finden, weil er lehrte, im Zweifel, ob das Gesetz aufgehört hat, ob eine Pflicht erfüllt sei, habe das Princip lex dubia non obligat keine Geltung; denn es handelt sich bei dieser Frage nicht um das System selbst, sondern um eine Anwendung desselben. Sonst müßte man auch jeden Probabilisten, der in einem speciellen, schwierigen Falle einmal nicht probabilistisch entscheidet, sofort zu den Aequiprobabilisten rechnen.

Die Lehre Roncaglias wollen wir uns etwas genauer ansehen. In seiner Moraltheologie (Tr. 1 q. 1 cap. 2 q. 3) behandelt er die opinio probabilis. Zuerst definiert er dieselbe; erwähnt aber hier mit keinem Worte eine notabiliter oder certe probabilior. Auf die Frage, ob man nach der probabilis sich richten dürfe, antwortet er, einer tenuiter, dubie oder probabiliter probabilis dürfe man nicht folgen, wohl aber einer schlechthin probabilis. An der von Aertnys angezogenen Stelle setzt er seine Ansicht auseinander über die minus probabilis in conspectu probabilioris und behauptet, man dürfe der ersteren folgen, vorausgesetzt, daß dieselbe wirklich wahrscheinlich ist. Die Begründung dieser These ist für einen Aequiprobabilisten zu lehr-

---

[1]) Censeo rem totam denique ad licitum in praxi usum opinionum aeque probabilium esse reducendam, *resectis illis appendicibus:* opinio magis probabilis, opinio minus probabilis, opinio notabiliter magis probabilis, opinio notabiliter minus probabilis: *quae appendices nonnisi ad tricas scholasticas et dissidia* praesertim apud rerum non probe intelligentes in gravissimo conscientiae negotio facienda natae factaeque esse videntur. Bei Migne, Curs. compl. theol. 9, 1376.

reich, als daß wir nicht einen Augenblick bei derselben verweilen sollten. Roncaglia macht nämlich darauf aufmerksam, daß die Gründe für eine Ansicht die Gründe für die contradictorische Ansicht zuweilen aufheben, zuweilen nicht aufheben. Aufgehoben wird ein Grund, wenn beide derselben Art sind und einander direct entgegengesetzt sind. Wenn zB. ein Augenzeuge aussagt, er habe den Angeklagten zu einer bestimmten Zeit gesehen, während drei ebenso glaubwürdige Zeugen aussagen, sie hätten ihn zur nämlichen Zeit anderswo gesehen, so wiegt das Zeugnis der drei das Zeugnis des einen auf. Nicht aufgehoben wird ein Grund von einem andern, wenn beide ganz disparat sind. Da nun gewöhnlich für zwei wahrscheinliche Meinungen, die minus probabilis und die probabilior, Gründe angeführt werden, die ganz verschiedenartig sind, so hebt die größere Probabilität die geringere meistens nicht auf; die minus probabilis bleibt vielmehr auf einen wichtigen Grund gestützt, und folglich ist es erlaubt, nach derselben zu handeln. Dies die Lehre Roncaglias[1]). Stimmt dieselbe mit der Elision der geringeren Probabilität durch die höhere überein, wie sie der Aequiprobabilist in seinem System vertheidigen muss?

Nicht genug. Damals argumentierten die Probabilioristen, wie es heute Aertnys thut, in bekannter Weise aus der Wage. Roncaglia weist dies zurück, indem er erklärt, die Gewichte auf der Wage seien homogen, und deshalb hebe ein Gewicht die Wirkung des anderen auf, bei wirklich wahrscheinlichen An-

---

[1]) Observandum est, aliquando unum motivum elidi propter alterum oppositum, aliquando non. *Tunc igitur eliditur motivum minus a motivo maiori, quando sunt eiusdem rationis et directe opponuntur*, nam tunc propter mutuam contrarietatem unum excludit aliud, sicut nigrum excludit album. Hinc si unus dicat vidisse Caium hora 20. mortuum, et tres fide digniores vidisse vivum eadem hora, motivum horum trium, cum sit eiusdem rationis . . et omnino oppositum motivo unius asserentis de morte Caii, elidit omnino testimonium primi . . *Tum vero motiva se ad invicem non elidunt, quando sunt disparata et dissimilia*, quia scilicet unum dictat aliquid propter unam rationem, aliud propter diversam . . Cum *magis probabile non destruat probabilitatem minus probabilis*, quia illud absolute non superat, sed tantum secundum quid, adhuc *in parte minus probabili apparet motivum grave, adeoque dignum viro prudente, et per consequens licitum est iuxta illud agere.* Tr. 1 q. 1 cap. 2 q. 3

sichten dagegen seien die Gründe ganz disparater Natur und deshalb könne von einer Elision der geringeren Probabilität nicht die Rede sein[1]).

Roncaglia war also ohne allen Zweifel nicht Aequiprobabilist, sondern Probabilist. Für seine Ansicht könnten, so sagt er unmittelbar nach den angeführten Stellen, 200 Autoren citiert werden. Aber nach Aertnys und Ter Haar muss Roncaglia Aequiprobabilist, ja ‚vielleicht die meisten Probabilisten' müssen Aequiprobabilisten gewesen sein! Daher werden die Worte Roncaglias aliquantulum minus äquiprobabilistisch gedeutet, obschon sich aus dem Zusammenhang das gerade Gegentheil ergibt, wie soeben bewiesen wurde.

Merkwürdig ist es auch, wie man die *Wirceburgenses* (Ignaz Neubauer S. J. S. 70) den Aequiprobabilisten zutheilen kann. Im Tractat de actibus humanis, auf den wir verwiesen werden, ist des öfteren betont, dass die älteren Probabilisten zwischen aeque probabilis und minus probabilis nicht unterscheiden. Und was wird an der incriminierten Stelle gesagt? So lange die mildere Ansicht wirklich wahrscheinlich sei, könne kein besonnener Theologe die contradictorische Meinung bedeutend und sicher wahrscheinlicher nennen; sei dagegen die mildere Ansicht nicht mehr wahrscheinlich, so habe die ganze Frage keine Bedeutung mehr[2]). Das ist ungefähr das Gegentheil von dem, was der Aequiprobabilist behauptet. Die Wirceburgenses legen das Gewicht auf solide, wirkliche Probabilität der milderen Ansicht und meinen, es könne alsdann kaum jemand einfallen, die strengere Meinung als manifeste et notabiliter probabilior zu bezeichnen. Das ist die Lehre aller angesehenen Probabilisten. Die Aequiprobabilisten gehen umgekehrt vor: sie stellen zunächst fest, ob eine An-

---

[1]) Dices quod, sicut quando ponuntur in bilance duo pondera, necesse est bilancem inclinare in eam partem, qua pondus est gravius, ita intellectus, cum sit potentia necessaria, inclinabit in eam partem, ubi motiva sunt probabiliora. Sed contra est, quia *praedicta pondera sunt eiusdem rationis et homogenea, adeoque pondus maius impedit effectum ponderis minoris* . . at non loquimur in casu, *quo motivum opinionis minus probabilis sit disparatum, adeoque non elidatur a motivo probabiliori.* L. c. [2]) Si de opinione notabiliter et certo probabiliori procedit quaestio, *vix ullus prudens theologus opinionem suam affirmabit manifeste et notabiliter probabiliorem, quamdiu oppositam agnoscit vere et theologice probabilem, quae si cessat talis esse, cessat et quaestio.* Tom. III tr. de act. hum. cap. 4 de consc. n. 240.

sicht notabiliter probabilior ist, und bestreiten in diesem Falle die Probabilität des Contradictoriums. Welcher Weg der richtige ist, braucht hier nicht entschieden zu werden. P. Neubauer S. J. wandelt ohne Zweifel nicht auf aequiprobabilistischem Wege, und darauf allein kommt es hier an. Daß die Wirceburgenses die solide Probabilität als maßgebend aufstellen d. h. Probabilisten sind, hat auch Müller (Theol. mor. I S. 322) übersehen und sie deshalb irrthümlicherweise in den Katalog der Aequiprobabilisten aufgenommen.

Interessant ist auch, wie die Wirceburgenses die notabiliter probabilior definieren. Notabiliter probabilius, quando habetur major excessus probabilitatis vel est ita probabilius, ut pro opposita parte *nulla sit prudens ratio* .. vel ita est notabiliter probabilius, ut *pro opposita parte sit etiam motivum grave*, et de hoc sermo est[1]). Und später vertheidigen sie den Satz: opinio minus tuta et minus probabilis, *quamdiu est theologice probabilis*, manet simpliciter tuta[2]). Wird von den Probabilisten unserer Tage der Probabilismus anders gefasst und vertheidigt? Mit welchem Rechte werden demnach die Wirceburgenses in die Reihen der Aequiprobabilisten gestellt?

Zu den probabilistae ambigui vel ancipites und zwar zu denen, quorum mens aequiprobabilismo favet, rechnen Aertnys und Ter Haar auch Viva und Cardenas.

Ganz unschuldig am Aequiprobabilismus ist Viva. An der von den gelehrten Aequiprobabilisten citierten Stelle lehrt er nämlich, man dürfe einer opinio probabilis omissa probabiliori folgen, vorausgesetzt, daß dieselbe wirklich solid probabel ist und kein sicheres Gesetz existiert, das uns der probabilior zu folgen vorschreibt, wie dies bei der Ausspendung der hl. Sacramente der Fall sei[3]). Enthält diese Lehre etwas anderes als den reinsten Probabilismus? Viva nennt dieselbe probabilissima, solidissime fundata, ja *moraliter certa*. Letzteres Prädicat verdiene sie

---

[1]) Ebd. n. 263. [2]) Ebd. n. 272. [3]) Ex hactenus dictis infertur, universim licitum esse in humanis actibus sequi opinionem probabilem omissa probabiliori, dummodo ea sit verae et solidae, non tenuis probabilitatis, nec detur certa lex obligans ad probabiliorem, prout datur v. gr. de administratione sacramentorum. Prop. damn. ab Alex. VIII n. 11.

deshalb, meint der gelehrte Jesuit, weil ihre Probabilität so groß sei, daß sie nicht nur den höchsten Grad der Probabilität, sondern moralische Gewissheit besitze[1]). Um dies zu beweisen, wird mit Terillus der Satz aufgestellt, die größere Probabilität könne zur moralischen Gewissheit werden. Mit anderen Worten: weil die major probabilitas sogar certitudo moralis sein kann, deshalb ist der Probabilismus moralisch gewiss! Und das soll Aequiprobabilismus sein?

Den Hauptgrund für seine probabilistische These findet Viva darin, daß derjenige, welcher einer solid probablen Ansicht folge in conflictu probabilioris, nicht unbesonnen vorgehe; denn jeder wirklich wahrscheinlichen Meinung könne jeder besonnene Mensch beipflichten[2]). Kein Probabilist kann sein System klarer formulieren und besser begründen, als Viva. Und trotzdem zählen Aertnys und Ter Haar ihn zu den Aequiprobabilisten!

Nicht blos in seinem Commentar zu den theses damnatae, sondern auch in seinen moraltheologischen Schriften ist Viva Probabilist. In einer derselben wirft er die Frage auf, wie man praktisch einen speculativen Zweifel ablegen könne. Das erste Mittel zu diesem Zweck ist ihm die Autorität der Moralisten oder eines erfahrenen Mannes; denn wer gestützt auf eine wahrscheinliche Meinung seine Entscheidung treffe, der handle nach den Regeln der Klugheit[3]).

---

[1]) Sententia ista (i. e. licere sequi opinionem probabilem) est *probabilissima, solidissime fundata ac fere omnium,* ut videre est apud Terillum contra paucos, *immo dici potest moraliter certa.* Non obstat *enim* morali certitudini ac securitati sententiae communissimae, quod nonnull secus opinentur, nam ut notat idem Terillus, *maior probabilitas unius partis, quando est notabiliter maior, pertingere potest non solum ad supremum gradum probabilitatis, sed etiam ad certitudinem moralem.* Ebd. [2]) Ratio potissima huius sententiae est ex Sanchez, quia *sequens opinionem solide probabilem in conflictu probabilioris non imprudenter operatur, cum omnis opinio probabilis apta nata sit inducere prudentem assensum.* Ebd. [3]) Rogabis, quaenam sint universim sufficientia motiva practica seu causae efficaces deponendi practice dubium speculativum? Resp. . . Prima causa deponendi practice dubium speculativum est auctoritas doctorum aut alicuius periti, *quia posita opinione probabili quilibet prudenter operatur.* Opusc. de consc. dubia et scrupulosa q. 1 art. 3 n. 5.

Und Cardenas? Von der Crisis theologica konnten wir, obschon bei zwei Bibliotheken angefragt wurde, nur den 1. Band erhalten; derselbe umfasst nur 54 Disputationen, so daß in die von Aertnys citierte Disp. 55 und 58 Einsicht nicht genommen werden konnte. Aus der ganzen Doctrin jenes Moralisten ergibt sich aber, daß er Probabilist war. Auf 185 eng gedruckten Seiten in Folio handelt er mit gewohnter Weitschweifigkeit über die Probabilität. Dort werden drei Thesen aufgestellt und bewiesen:

1. Es ist wahr und gewiss, daß man jede wirklich wahrscheinliche Meinung befolgen darf[1]).

2. Sprechen für beide Meinungen gleiche Gründe, so darf man nach Belieben die mildere oder die strengere befolgen[2]).

3. Ist die eine Ansicht probabilior, die andere minus probabilis, so darf man der minus probabilis folgen, obschon sie contra legem ist. Diese These wird hauptsächlich damit begründet, daß ein wahrscheinlicherer Grund doch immer noch keine Gewissheit biete; daher werde der Verstand durch denselben zu einem Urtheile nicht determiniert und der Wille könne ihn ganz gut zur Annahme der weniger wahrscheinlichen Meinung bestimmen; da auch die weniger wahrscheinliche Ansicht wichtige Gründe für sich habe, so enthalte dieser Act keine Unklugheit, sondern sei eines besonnenen Mannes würdig[3]).

Sind das nicht drei Thesen der Probabilisten?

Höchst lehrreich ist, was Cardenas in der Crisis theolog. disp. 15 n. 297—310 ausführt. Er wendet sich dort gegen

---

[1]) Vera et omnino certa sententia est quae docet, licitum esse amplecti in ordine ad praxim quamlibet sententiam vere et practice probabilem. De probabilitate disp. 15 cap. 5 n. 423. [2]) Si pro utraque parte contradictionis sint motiva probabilia, quae intellectui ut aeque probabilia repraesententur, licet amplecti quamlibet ex eis sive strictiorem militantem pro lege, sive benigniorem stantem pro libertate. Ebd. n. 424. [3]) Si una proponitur intellectui ut probabilior, et altera ut minus probabilis, potest adhuc homo licite accommodare se in praxi opinioni minus probabili, etsi stet pro libertate contra legem. Tum quia potest iudicare, forte se decipi, censendo esse probabiliorem. Tum praecipue, quia ex dictis cap. praec. art. 9, cum motivum probabilius adhuc incertum sit, non cogit intellectum ad sui assensum; ideoque voluntas potest imperare assensum ad partem minus probabilem, quae, cum habeat etiam rationes graves et firmas, quibus nitatur, dici non potest assensus temerarius, sed prudens et viro prudente dignus. Ebd. n. 425.

den rigoristischen Dominicaner Vincentius Baron († 1674), der beweisen wolle, falsam esse nostram (also auch des Cardenas) sententiam, qua parte asserit, opinionem minus probabilem posse admitti ad praxim relicta probabiliori[1]). Das ist aber die These in der probabilistischen Fassung, wie wir ihr im 17. Jahrhundert fast überall begegnen. Cardenas war demnach nicht Aequiprobabilist, sondern einfacher Probabilist.

Baron insistiert darauf, der Verstand müsse einer wahrscheinlichen Meinung seine Zustimmung versagen, wenn die contradictorische wahrscheinlicher sei. Zur Lösung dieser Schwierigkeit schickt Cardenas voraus, nur Gewissheit oder Evidenz nöthige den Verstand; solange also für zwei contradictorische Meinungen nur wahrscheinliche Gründe vorgebracht würden, könne der Verstand, auch wenn die eine Meinung größere Wahrscheinlichkeit besäße als die andere, beiden seine Zustimmung versagen, d. h. zweifeln im eigentlichen Sinne des Wortes. Da nun der höhere Grad der Wahrscheinlichkeit nur selten evident feststehe, so könne der Verstand auch an diesem höheren Grade zweifeln, wie an jedem Object, das ihm nicht als evident oder gewiss vorgelegt wird[2]).

Unter diesen Voraussetzungen behauptet Cardenas:

1. Wenn von zwei Meinungen keine evident wahrscheinlicher ist als die andere, so kann der Wille nach Belieben zur Annahme der einen von beiden den Verstand bestimmen[3]).

2. Auch wenn die eine Meinung dem Verstand als *evidenter*

---

[1]) Ebd. n. 300. [2]) Pro legitima ergo eius argumenti solutione suppono 1°, inter rationes minus et magis probabiles, nempe unius opinionis probabilioris et alterius opinionis minus probabilis, posse intellectum suspendere assensum et haerere dubium, quia sola certitudo aut evidentia, saltem moralis, cogit intellectum ad assensum. Suppono 2°, raro opinionem mere probabilem proponi intellectui ut evidenter probabiliorem, atque adeo de hoc ipso probabilitatis gradu posse intellectum dubitare, sicut in quocunque alio objecto, quod sibi non proponitur ut certum vel evidens. Ebd. [3]) Quando ex duabus propositionibus neutra est evidenter probabilior, potest voluntas inclinatione sua flectere intellectum, in quam partem maluerit. Id quidem praestat indirecte, quatenus ex maiori inclinatione facit, ut intellectus maiori attentione consideret unam partem ideoque putet probabiliorem, rationibus eius clarius et vivacius consideratis. Potest etiam id praestare directe ob rationem propositam supra n. 270. Ebd.

probabilior vorgelegt wird, so kann der Wille trotzdem den Verstand zur Annahme der *minus probabilis* bewegen[1]).

Beide Thesen werden bewiesen und die letztere gegen den Vorwurf vertheidigt, die Annahme der minus probabilis gegenüber der evidenter probabilior sei ein judicium temerarium. Auch die evidenter probabilior sei nämlich noch *incerta,* und da die weniger wahrscheinliche contradictorische sich auf einen wichtigen Grund stütze, so sei der Assens in dieselbe kein judicium temerarium, sondern ein besonnenes Urtheil[2]).

Daß Lessius, Laymann, Lugo, Molina keine Aequiprobabilisten waren und nicht blos scheinbar den Probabilismus vertheidigten, wie von Ter Haar in einer Anmerkung S. 76 als erwiesen betrachtet wird, bedarf keiner Widerlegung. Es genügt, mit diesen classischen Autoren ein wenig vertraut zu sein, um zu wissen, daß diese Koryphäen der Moraltheologie an ein anderes System als an den Probabilismus nicht dachten und nur nach den Grundsätzen desselben die schwierigsten Probleme lösten. Gerade bei diesen Autoren finden wir unser Moralsystem vollkommen

---

[1]) Etiam quando una pars repraesentatur intellectui ut evidenter probabilior, potest voluntas flectere intellectum ad assensum partis minus probabilis. Et quidem quum repraesentetur ut evidenter probabilior, adhuc ea pars repraesentatur ut incerta et talis, ut ab eius assensu abstinere possit, nisi a voluntate flectetur. Unde dum intellectus videt, partem oppositam esse incertam, etsi probabiliorem, ad cujus assensum ideo non cogitur, potest voluntas intellectum inflectere ad partem oppositam. Ebd. [2]) Nec valet, si dicas, illud esse judicium temerarium, et solum negari imperium voluntatis, ut flectat intellectum ad partem minus probabilem, ita ut resultet actus opinativus et probabilis.

Etenim hic sunt duae quaestiones diversae: 1a, an voluntas possit flectere intellectum ad unam partem, quando pro opposita, illa incerta quidem, est maius pondus probabilitatis; 2a, an actus ille iudicii, qui ex illa inclinatione voluntatis resultat, sit probabilis et opinativus, an potius temerarius. Quoad primam quaestionem attinet, si certum est, quod voluntas flectit intellectum ad unam partem carentem omni fundamento gravi, quando pro opposita praeponderat maius robur probabilitatis, ut patet in casu proposito: a fortiori certum erit, quod in simili casu possit voluntas flectere intellectum ad eam partem, quae gravi fundamento quamvis minori fulcitur. Quoad secundam vero quaestionem, quum actus ille indicii, qui resultat, nitatur fundamento gravi, quamvis minori, non poterit dici esse actus iudicii temerarii, sed prudentis. Ebd.

ausgebildet, wie es die goldene Mittelstraße hält zwischen der Härte des Probabiliorismus und der zu großen Milde des Laxismus, von dem auch manche Probabilisten, weil kleinere Geister, nicht immer ganz frei geblieben sind. Die Probabilisten unserer Tage, soweit dieselben der Oeffentlichkeit bekannt sind, ein Ballerini, Lehmkuhl, Noldin, Bouquillon, arbeiten alle im edlen Geiste dieser großen Meister. Zu Schlüssen, wie Aertnys und Ter Haar, kommt man nur, wenn man einen Moralisten als classischen Autor nur anerkennen will, falls er dem Aequiprobabilismus huldigt.

Fassen wir das Resultat unserer seitherigen Untersuchung zusammen. Bis zur Zeit Alexanders VII finden wir bei keinem namhaften Theologen auch nur Anklänge an den Aequiprobabilismus. Unter den Verfolgungen der Jansenisten und nach der Verurtheilung mehrerer, probabilistischen Schriftstellern entnommenen Sentenzen beschränken sich einige Autoren, wie Raßler und Anton Mayr, auf die Vertheidigung der aeque probabilis. Bei andern finden wir Ausdrücke, die an den Aequiprobabilismus erinnern. Ob diese Moraltheologen, wie Mamianus de Rubere und andere, wirklich Aequiprobabilisten waren, kann aus einem aus dem Zusammenhang gerissenen Satze nicht festgestellt werden. Die ganze Doctrin jener Autoren eingehend zu untersuchen, würde aber die Grenzen dieser Arbeit weit überschreiten. Es genügt, hier dargethan zu haben, wie unrichtig es ist, wenn die Aequiprobabilisten alle Autoren für sich reclamieren und den Probabilisten, wie es Ter Haar thut, nur noch Th. Sanchez, Ildephonsus Baptista, Merolla, Tamburini, Honoratus Fabri, Illsung, La Croix und Struggl lassen. Trotz aller Bemühungen der Aequiprobabilisten wird meine Behauptung im ‚Katholik‘ wahr bleiben: Der Probabilismus stützt sich auf eine Autorität, wie sie keinem anderen Moralsystem zur Seite steht.

Wie stellt sich aber der hl. Alphons zum Probabilismus? Im ‚Katholik‘ (1893 II S. 386—411 u. 481—494) wird diese Frage ausführlich beantwortet. Das Ergebnis der Untersuchung war:

1. Bis zum Jahre 1762 lehrte Alphonsus den einfachen Probabilismus in seiner charakteristischen These, man dürfe der minus probabilis folgen, solange dieselbe kein convincens argumentum gegen sich habe, d. h. so lange sie solid wahrscheinlich sei. Diese Ansicht hat der Kirchenlehrer niemals widerrufen.

2. Von 1762 an beschränkte sich der Heilige auf die zweite probabilistische These, man dürfe nach der mildern Ansicht sich richten, solange dieselbe gleiche oder ungefähr gleiche Probabilität besitze wie die strengere Meinung.

3. Zu dieser Taktik ward Alphonsus gezwungen durch die schwierige Stellung, die er den Jansenisten gegenüber zu behaupten hatte.

Aertnys (‚Katholik‘ 1894 I S. 529 ff.) hat gegen meinen Erklärungsversuch nichts neues vorgebracht. Freilich begegnen wir harten Wendungen in den späteren Schriften des Heiligen. Wollen seine Ordenssöhne dieselben drängen, so müssten sie ihren Vater als Probabilioristen ausgeben, da er sich des öfteren als echten Probabilioristen bekennt. Nur einen Brief citiert Aertnys (S. 539), dem ich keine weitere Beachtung schenkte. In demselben, unter dem 23. Januar 1776 an P. Majone in Neapel gerichtet, erklärt der hl. Lehrer, er habe früher qualche dottrina benigna gelehrt, die er jedoch seit vielen Jahren widerrufen habe. Aertnys versteht unter der qualche dottrina benigna den Probabilismus, übersieht aber, daß der italienische Ausdruck nicht ‚eine gewisse milde Doctrin‘, sondern ‚einige milde Meinungen‘ bedeutet. Ist die Uebersetzung rectificiert, so hat dieser Brief keine Bedeutung mehr, es müssten die Redemptoristen gerade beweisen wollen, ihr Ordensstifter sei Probabiliorist gewesen.

So lange gegen meine Hypothese nichts Besseres vorgebracht wird, kann dieselbe aufrecht erhalten bleiben. Sollte aber der Nachweis gelingen, Alphonsus habe in der That den Probabilismus widerrufen und ein neues System in die Theologie eingeführt, so müsste der Probabilismus auf die Autorität dieses einen hervorragenden Moraltheologen verzichten. Die Wahrheit desselben würde damit nicht angetastet. Der Probabilismus, so wie ihn die classischen Autoren früherer Jahrhunderte gelehrt haben, behielte seine Richtigkeit, wenn auch der große Kirchenlehrer sich geirrt und ein neues, falsches System ausgebildet hätte. Die Söhne des Heiligen legen viel zu großes Gewicht darauf, ihren Vater als Begründer und Vertheidiger des Aequiprobabilismus zu feiern. Es ist kleinlich, den Aequiprobabilismus als Lebensaufgabe eines Liguori hinzustellen. Das von der Vorsehung ihm zugewiesene Wirkungsfeld war ein viel großartigeres als der Aequiprobabilismus.

Zum Schluſs ein Vorschlag zur Güte. Die *certe* probabilior kann gegen unerbittliche Forderungen der Logik von den Aequiprobabilisten nicht aufrecht erhalten werden. Ist dagegen auf der einen Seite ein bedeutender Ueberschuſs an Probabilität, der evident jedem in die Augen fällt, so dürfte es kaum einen gediegenen Probabilisten geben, der das Contradictorium noch für solid probabel hielte. Und umgekehrt: wenn gewiegte Moralisten die milde Sentenz für solid probabel halten, so kann die strengere Ansicht nicht bedeutend größere Wahrscheinlichkeit besitzen, die evident als solche erkannt wird. Ein evident bedeutender Ueberschuſs ragt nämlich so über das Gewöhnliche empor, daß er von allen erkannt wird; treten darum besonnene Männer für die solide Probabilität der der Freiheit günstigen Meinung ein, so ist dies ein untrügliches Zeichen, daß für die strengere Ansicht keine evident und bedeutend größere Wahrscheinlichkeit (opinio evidenter ac notabiliter probabilior) vorliegt. Wir glauben, jeder Probabilist unterschreibt diesen Ausgleich. Mögen die berufenen Vertreter des Aequiprobabilismus auf dieser Basis die Hand zum Frieden reichen! Dadurch wäre der unglückselige Streit zwischen Probabilismus und Aequiprobabilismus, der seither die Geister verwirrte, beseitigt; die Forderungen der Logik wären erfüllt; dem hl. Alphonsus könnten nicht mehr Widersprüche nachgewiesen werden; sein System würde einmüthig von allen Moralisten in demselben Sinne aufgefaſst: Gründe genug, die jeden, der die katholische Wissenschaft liebt und dem hl. Alphons in Ehrfurcht ergeben ist, bestimmen müssen, den Friedensvertrag zu unterschreiben und sich auf den *Probabilismus moderatus* zu einigen.

Recensionen.

Historia Sacra Antiqui Testamenti quam concinnavit Dr. Hermannus Zschokke Capituli Ecclesiae Metropolitanae Vindobonensis Cantor et Praelatus Infulatus etc. etc. Cum approbatione Reverendissimi Ordinariatus Vindobonensis. Editio IV. emendata et instructa quinque delineationibus et tabula geographica. Vindobonae et Lipsiae, Sumptibus Gulielmi Braumüller Bibliopolae C. R. Aulae et Universitatis, 1894. X u. 449 S. gr. 8.

Im Jahre 1872 erschien in demselben Verlage wie die jüngste die älteste Auflage der Historia Sacra von Dr. Zschokke. Wenn damals der hochverehrte Herr Verfasser am Schlusse seiner Vorrede schrieb: Prosequatur ter Optimus Maximus gratia ac favore divino librum hunc, ut in utilitatem ac studii biblici progressum tironibus ss. Theologiae inserviat, so kann er von der Erfüllung seines Wunsches gewiss überzeugt sein; denn daß die Historia S. fleißig benützt wird, geht wohl schon aus dem Umstande hervor, daß nun bereits die 4. Auflage vorlegt. Die Nützlichkeit des Buches steht über allem Zweifel, und namentlich scheint es die Einrichtung des Werkes zu sein, die es besonders den Theologiestudierenden beliebt macht. Das Werk ist nicht eine Einleitung im engeren Sinne, es ist keine Archäologie usw., sondern es ist eine Historia Sacra, die dem Theologen die göttliche Heilsökonomie vor Augen stellen und darlegen soll. Scopum — schreibt der Verfasser in der Vorrede zur 4. Aufl., quem primitus in concinnando opere mihi proposueram, etiam in nova hac eiusdem recensione ob oculos tenebam, puta scientificum compendium exarandi, quod tironibus ss. Theologiae, studio biblico A. T. vacantibus, inserviat,

per notitias historicas et geographicas, ceteris fundamentales, per excursus archaeologicos et palaeontologicos, illas apprime illustrantes, per tractatus denique quos communiter vocant isagogicos, eos inducens ad sanctuarium Bibliorum, haec ipsa ab insultibus profanis ceu palladium religionis confutando, quam Deus in praeparativo stadio oeconomiae salutis revelavit.

Aus dem weiten Gebiete der biblischen Untersuchungen ist somit das Nothwendigste und Wissenswerteste hier zusammengetragen, minder Wichtiges oder vielmehr weitere Ausbildung Betreffendes dagegen dem Lehrer oder dem Privatfleiße überlassen. Zu dem Zwecke sind die entsprechenden Hilfsmittel in großer Anzahl und mit guter Auswahl namhaft gemacht worden. Die Anlage des ganzen Werkes, die schon durch den Titel des Buches: Historia Sacra A. T. gekennzeichnet ist, bringt es daher mit sich, daß nicht blos eine allgemeine und specielle Einleitung in die Bücher des A. T. gegeben wird, sondern daß auch die biblische Archäologie, Chronologie und Geographie und selbstverständlich die einschlägige Geschichte zur Behandlung kommt. Die Historia Sacra bietet daher in mehr oder weniger engen Umrissen alles, was das Verständnis des A. T. zu vermitteln geeignet ist. Daß bei solchgestalter Anlage es nicht wohl möglich ist, alles, was zu den biblischen Fächern gehört, weitläufiger zu behandeln, das ist begreiflich. Aber immerhin ist nichts Wesentliches übergangen worden. Man vgl. zB. nur die Archäologie, die alles für Studierende Nothwendige bietet, ja sogar in genügender Weise auf die typische und symbolische Bedeutung der alttestamentlichen Institutionen Rücksicht nimmt. Daß bei strittigen Fragen, wie zB. bei den Urim und Thummim, bei den Cherubim usw., nicht näher eingegangen werden konnte, erklärt sich von selbst aus dem Zwecke des Buches. Nur bei den Sünd- und Schuldopfern wäre eine genauere Darstellung zu wünschen. Die rituelle Gleichheit und anderseitige Verschiedenheit beider Opfer will uns zu wenig scharf betont scheinen. Wesentliches ist aber nie zu kurz gekommen, im Gegentheile findet man vieles, was man sonst in Büchern von gleicher Anlage zu vermissen gewohnt ist.

Die specielle Einleitung in die einzelnen Bücher ist so in die Offenbarungsgeschichte eingefügt, wie es die muthmaßliche oder sichere Abfassungszeit des betreffenden Buches verlangt. Hierdurch ist schon gewissermaßen der Standpunkt des Verfassers hinsichtlich der Abfassungszeit der biblischen Bücher gekennzeichnet.

In gleicher Sorgfalt, wie die historischen, archäologischen, chronologischen Fragen behandelt sind, sind es auch jene, die die specielle und generelle Einleitung betreffen. Ueberall ist die neueste

Literatur berücksichtigt, überall auf die neuesten Ergebnisse der einschlägigen Forschungen aufmerksam gemacht worden, jedenfalls in dem Grade, als es der Zweck des Buches erheischt. Gerade in der speciellen Einleitung zum Pentateuch kann dies beobachtet werden. Auf die verschiedenen Hypothesen sowie auf den Entwicklungsgang der Pentateuchkritik von Astruc an bis auf die Reuß-Wellhausen'sche Theorie herab ist so ziemlich in genügender Weise hingewiesen worden. Es ist gewiss, dass die neueste Phase der Pentateuch-(Hexateuch-) Kritik vielfach auf rein rationalistischer Auffassung, auf rein erfundener Hypothese beruht, die alles Uebernatürliche und jeden religiösen Pragmatismus aus dem Pentateuche ausmerzt, und denselben aus verschiedenen zu verschiedenen Zeiten abgefassten Quellen entstanden sein lässt, die mit Hilfe einer rein negativen Kritik anatomisch zerlegt werden; dass die neuen Kritiker vorzugsweise das Ceremonialgesetz als interpoliert ansehen und den Pentateuch als das Werk eines Fälschers hinstellen. Je mehr das aber geschieht, um so größere Pflicht ist es für den Katholiken, mit wissenschaftlichen Waffen dem Feinde entgegenzutreten. Das Lamentieren allein oder das etwas vornehm thuende Negligieren hilft nichts, ebensowenig wie etwa die Aeußerung: Kautzsch und Socin hätten durch ihre ‚Genesis mit äußerer Unterscheidung der Quellenschriften' eher gegen als für die fragliche Theorie gewirkt. So was kann wohl sich selbst allenfalls genügen, aber andere nicht befriedigen. Im Hinblick auf diesen Umstand hätten wir es sehr gewünscht, dass auf die Pentateuchfrage näher eingegangen worden wäre, oder genauer ausgedrückt, dass auf die eigentlichen Schwierigkeiten mehr wäre hingewiesen worden. In der so wenig umfangreichen ‚Einleitung in das A. T.' von Cornill sind dem Pentateuche nicht weniger als 70 Seiten gewidmet. In der Genesis sind zB. sicher verschiedene Quellen vorhanden, die wohl unabhängig von einander entstanden sind[1]). Auf derartige Erscheinungen hätte mehr Gewicht gelegt werden sollen. Das hinsichtlich des Pentateuchs Gesagte befriedigte uns nicht. Vergleicht man zB. Holzingers Einleitung in den Hexateuch, dessen in § 4 ff. angezogenen Gründe für die Nichtabfassung des Buches durch Moses, so kommen einem die Einwürfe und Beweise bei Zschokke manchmal als veraltet, bezw. als zu schwach vor. Gewiss kommen auch bei Holzinger Behauptungen vor, aber die Art und Weise, wie letzterer argumentiert, könnte zeigen, wie auch katholischerseits die Pentateuchfrage behandelt werden sollte. Es sind freilich — leider — noch wenig Vorarbeiten, oder eigentlich gar keine vorhanden. Aber

[1]) Man vgl. den soeben erschienenen Commentar zur Genesis v. Hummelauer.

mit der Zeit wird sich doch die Nothwendigkeit herausstellen, die Vertheidigung des Pentateuchs auf solidere Basis zu stellen. Die Hexateuchfrage wird bereits populär gemacht und in die Schichten des Volkes hineingeworfen, und es kommt schon vor, dass man von gebildeteren Laien in dieser Hinsicht um Aufklärung angegangen wird. Dass für Theologen bei solcher Gestalt der Sache eine eingehendere Behandlung dieser Frage geboten werden muss, das kann nur der leugnen, der in seiner Einfalt glaubt, es sei mit einer Schrift-Lesung und Erklärung nach der Vulgata dem Bedürfnisse des Seelsorgers Genüge geleistet für alle Fälle. Leider taucht diese Idee auch jetzt zu einer Zeit noch auf, wo man sie am allerwenigsten erwarten sollte.

Wir haben auf diesen Punkt des Werkes gewiss nicht deshalb hingewiesen, um nur eine kleinliche Nergelei anzubringen. Wir halten Zschokkes Werk für ein ausgezeichnetes, für ein Werk, das Theologen und Seelsorgern nicht genug empfohlen werden kann. Und gerade dieser Umstand macht es erwünscht, dass der Pentateuchfrage mehr Sorgfalt zugewendet werde. Wie in den übrigen Dingen, so sollte auch hier das Buch auf der Höhe der Zeit stehen.

Dass bei einem solchen Werke, wo alle in die Bibel einschlägigen Disciplinen zur Sprache kommen, mancher Leser in einzelnen Fragen anderer Ansicht sein wird, das darf nicht befremden. Es sind eben subjective Ansichten, und die eine und andere ist oft gleich gut begründet. In einem Lehrbuche handelt es sich eben darum, dass die am meisten begründeten Meinungen vorgetragen werden. Doch sei es uns erlaubt, noch folgende Bemerkungen anzufügen.

Bei der Abhandlung über hebräische Poesie hätte Budde doch erwähnt werden sollen. Die Auffindung der Kina-Form durch letztern hat schon eine solche Literatur aufzuweisen, dass Budde auch in einem Lehrbuche Erwähnung verdient. Auch kommt es uns vor, dass A. Scholz bei den Büchern Tobias, Judith und Esther hätte mehr berücksichtigt werden sollen. Es ist allerdings wahr, dass Scholz mit seinen Ansichten ziemlich vereinsamt dasteht. Aber ebenso sicher ist es, dass man zB. im Buche Judith über die bedeutenden Schwierigkeiten, die der griechische und Vulgatatext bietet, viel zu leicht hinweggegangen ist. Man bezeichnet einfach die Anschauungen des Würzburger Prof. Anton Scholz als paradox, die Zschokke nur als Curiosa angeführt hätte. Die Widerlegung ist man aber bisher schuldig geblieben, so sehr selbe auch erwartet und willkommen gewesen wäre.

Aufgefallen ist uns ferner, dass Zschokke in der Zeitbestimmung des Esdras und Nehemias nicht der Ansicht Kaulens beigetreten ist. Er mag wohl dieser Meinung wegen der Schwierig-

keiten, die sich bei dieser Annahme für die Berechnung der 70 Jahrwochen Daniels ergeben, nicht beigepflichtet haben, was selbstverständlich keinen Tadel verdient. Bei den griechischen Bibelausgaben hätte Swetes Ausgabe jedenfalls erwähnt werden sollen. Es ist allerdings nicht Swetes Absicht, einen irgendwie kritisch bearbeiteten LXX-Text zu geben. Aber die Texte der wichtigsten Handschriften (Vaticanus, Alexandrinus usw.) sind mit solcher Genauigkeit wiedergegeben, daß Nestles Vergleichung sämmtlicher Texte der beiden ersten Bände mit den photolithographischen Ausgaben der betreffenden Handschriften nur 2 Seiten Berichtigungen ergab. Das von Swete gebotene Material ist also sehr wertvoll, und zwar weit mehr, als die bisher gangbarste Tischendorf'sche Ausgabe es bietet.

Zum Schlusse wollen wir nur noch hervorheben, daß das Werk Zschokkes in der neuesten Auflage trotz der geäußerten Wünsche als auf der Höhe der Zeit stehend bezeichnet werden muss. Es ist ein sicherer und guter Wegweiser für das Studium des A. T. Seit der 1. Aufl. war der Verfasser sichtlich bemüht, alles zu verbessern oder eventuell zu vermehren. So ist ein Werk entstanden, das die Spuren reiflichster Ueberlegung, fortwährenden Studiums und unermüdlicher Sichtung an sich trägt. Wer sich davon selbst überzeugen will, vergleiche die 3 voraufgegangenen Auflagen mit der letzten. Sicher wird jeder unparteiische Leser mit unserem Urtheile übereinstimmen. Nur bezüglich der Druckeinrichtung möchten wir den lebhaftesten Wunsch äußern, daß die wichtigsten Anmerkungen mit dem Haupttexte verwoben würden. Man wird wirklich ganz dumm vor lauter Hin- und Herschauen. Es braucht eine ziemlich große Geistesgegenwart, um bei Durchlesung der vielen Anmerkungen den Sinn des Haupttextes nicht aus dem Auge zu verlieren. Dies ist aber für Studierende und auch andere ungemein störend. Sonst ist die äußere Ausstattung des Buches elegant, der Druck correct (nur wenige Druckfehler sind uns aufgefallen — vgl. zB. S. 303 Z. 14 v. u.), der Preis sehr niedrig.

Salzburg. P. Friederich Raffl, O. S. Fr.,
Lector der Theologie.

Synopsis Tractatus Scholastici De Deo Uno. Auctore Ferdinando Aloisio Stentrup S. J. Oeniponte, Typis et Sumptibus Feliciani Rauch, 1895. IV et 368 p. 8.

Der Titel dieses Werkes könnte zu der Meinung Veranlassung geben, daß in demselben die Darlegung und der Beweis der einzelnen Lehrsätze nur skizziert und angedeutet werde; diese Vorstellung würde ganz unrichtig sein. Wir haben hier nicht blos ein

Gerippe von nicht ausgeführten Thesen und Argumenten vor uns, sondern eine sehr ideenreiche und gehaltvolle Ausführung des ganzen Lehrstoffes de Deo uno. Der Name Synopsis passt nur insofern, als das Werk eine kürzere Darlegung desselben Stoffes ist, den der Verfasser in einem schon früher erschienenen Werke[1]) ausführlicher dargestellt hat. Dabei fällt die Abkürzung hauptsächlich nur auf das positive Material; die Speculation ist im selben reichen Maße geboten, ja es sind noch zwei weitere vorherrschend speculative Capitel beigefügt: De potentia Dei und de pulchritudine Dei. In 10 Capiteln, von denen das 8. in 4 Sectionen abgetheilt ist, und 100 Thesen erörtert der Verfasser nacheinander die Existenz Gottes, unsere Erkenntnis Gottes, seine Wesenheit und Eigenschaften, sein Wissen und seine Wahrheit, das Wollen und die Güte Gottes, seine Macht, seine Schönheit, die Schöpfung im allgemeinen, die Erhaltung der Geschöpfe und die Mitwirkung mit ihnen. Wie man aus dieser Inhaltsangabe sieht, ist aus dem Werke der Tractat über die Vorherbestimmung ausgeschieden und dafür der über das Wirken Gottes nach außen im allgemeinen aufgenommen. Sind es vielleicht auch vielfach praktische Rücksichten, die hiezu bewogen haben, so lässt sich dieses Vorgehen doch auch theoretisch recht gut rechtfertigen. Der Tractat über die Vorherbestimmung setzt eben ein gründliches Verständnis der Gnadenlehre voraus, und die allgemeinen Fragen über Schöpfung, Erhaltung und Mitwirken dienen in vorzüglichem Maße dazu, die innere Vollkommenheit Gottes zu beleuchten.

Der Verfasser bezweckte, Professoren und Schülern einen Leitfaden an die Hand zu geben, der den Vorlesungen einerseits und dem Privatstudium andererseits zugrunde gelegt werden könnte. Wer das Buch näher prüft, wird sich gestehen müssen, dass es diesem Zwecke in hohem Maße entspricht: es erhebt sich weit über das gewöhnliche Mittelmaß eines Schulcompendiums. Zuerst ist die äußere Anordnung als recht gut und übersichtlich zu bezeichnen. Die einzelnen Thesen werden meistens in declarationes, demonstrationes, scholia und corollaria unterschieden; der Verfasser vermeidet es jedoch mit Recht, zu viele Abtheilungen und Unterabtheilungen in den Beweisen anzubringen, und hält durchaus Maß in der Anwendung jener strengen äußern Beweisform, wo ein atqui und ergo und ein probo majorem und probo minorem dem andern folgt: eine Eigenschaft, die weit entfernt, die gewünschte Klarheit zu erzielen, den Ueberblick nur erschwert und das eine oder andere neuscholastische Werk recht schülerhaft gestaltet und

---

[1]) Praelectiones dogmaticae de Deo Uno. Oeniponte 1879.

geradezu ungenießbar macht. Die Darstellung unseres Buches ist so im ganzen recht angenehm und geschmackvoll. Wohlthuender für die Augen wäre es gewesen, wenn die Thesentitel mit Fettdruck ausgezeichnet und die einzelnen in sich abgeschlossenen Vernunftbeweise nicht in sich durch Absätze unterbrochen worden wären. Es sei hier noch bemerkt, daß dem Zwecke des Buches entsprechend die bedeutenderen Objectionen, die gegen einzelne Sätze erhoben werden können, kurz und triftig gelöst werden. Der Verfasser hält jedoch hier durchaus Maß und so hat er vollständig den Fehler jener Autoren vermieden, die der Anführung und Lösung von Schwierigkeiten einen fast gleichen Raum in ihren Büchern zuweisen, wie der Darlegung und Begründung der Thesen.

Was die Ausführung oder den speculativen Aufbau des Werkes betrifft, so ergibt sich eine These fast immer logisch aus der andern, und alle in ihrer Gesammtheit ergeben ein vollständiges, in sich abgeschlossenes System der ganzen Lehre de Deo uno. Die Begründung und Erläuterung der einzelnen Wahrheiten ist hervorragend; die Beweise werden ex ipsis visceribus causae genommen und so werden die einzelnen Sätze nicht blos per viam exclusionis festgestellt, sondern es wird tief in ihr Verständnis eingeführt. Daß der Verfasser zu diesem Zwecke einen ausgiebigen Gebrauch der scholastischen Philosophie machte, ist, weit entfernt ein Fehler zu sein, als ein hoher Vorzug des Buches zu bezeichnen; denn einmal hat sich die scholastische Philosophie eben nirgends zu einer solchen Höhe erhoben, wie eben in der Theodicee, und andererseits ist eine tiefere systematische Behandlung des dogmatischen Tractates de Deo uno ohne vielfache Verwertung der Philosophie unmöglich, ein Gebrauch der Philosophie aber, wie er in diesem Buch sich findet, bietet einen wahren Genuss, indem er neben anderm zeigt, wie inbezug auf die höchsten Wahrheiten Offenbarung und Vernunft in schönster Harmonie sind; und das ist bei den heutigen Irrthümern des Atheismus, Pantheismus, Materialismus von eminenter Wichtigkeit.

Als besonderer Vorzug des Werkes muss eine große Fülle von tiefen und schönen Ideen bezeichnet werden, die demselben gleichsam ein individuelles Gepräge aufdrücken. Das verdankt der Verfasser neben seiner außergewöhnlichen, speculativen Veranlagung seiner großen Vertrautheit mit den großen Werken der Scholastik, insbesondere mit dem Engel der Schule. Er bewährt sich als geistvollen, verständigen Schüler des hl. Thomas, ohne jedoch auf jeden selbständigen Gedanken zu verzichten; ja in der Frage über die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung steht er nicht an, von dem Aquinaten abzuweichen; das werden ihm übrigens besonders im

Hinblicke auf die Anschauungen der Kirchenväter in diesem Punkte und die Auctorität eines hl. Bonaventura u. a. auch jene nicht verargen können, die in dieser schwierigen Frage anderer Ansicht sind, es müsste denn einer die naiv-fanatische Meinung haben, man dürfe auch in einer so discutierbaren Frage gar nichts anderes meinen und sagen, als was der hl. Thomas buchstäblich gesagt hat.

Wollte man alle gelungenen Partien dieses Werkes hervorheben, so müsste man wohl alle Capitel durchgehen; es möge daher genügen, hier nur noch einige Bemerkungen über einzelne Erörterungen folgen zu lassen. Die Argumente für die Existenz Gottes sind mit Schärfe und Gründlichkeit ausgeführt. Besonders ansprechend erscheinen hier die Beweise aus den verschiedenen Stufen der Vollkommenheit, aus der idealen Ordnung und der Zweckstrebigkeit. Das Princip: Alles, was verändert wird, wird von einem andern verändert, scheint jedoch von Schiffini in seiner trefflichen Philosophie eine klarere Erörterung gefunden zu haben.

Mit Recht verwirft der Verfasser das sogenannte ontologische Argument; denn was auch in letzter Zeit von verschiedenen Seiten versucht worden ist, es zu rehabilitieren, es ist und bleibt ein Sophisma, wenn auch ein sehr verfängliches und subtiles, und jene erwähnten Versuche können nur Verwirrung und Schaden bei weniger selbständigen Denkern stiften. Die Erörterungen über die metaphysische Wesenheit Gottes, über den Unterschied zwischen dem absoluten Sein und dem transcendentalen Sein des Pantheismus sind von tiefer Gründlichkeit. Das Gleiche gilt von den Thesen über die subsistierende Erkenntnis und Wahrheit, die Ewigkeit Gottes, die objective Wahrheit der zukünftigen freien Acte, die subsistierende Gutheit, Heiligkeit und Schönheit, den Endzweck der Schöpfung u. a. m. Diese und andere Partien sind von hinreißender Schönheit und ganz geeignet, die ehemaligen Hörer des Verfassers lebhaft an die imponierenden Vorlesungen zu erinnern, die er ehedem über diese Fragen hielt.

In der Frage über das Wesen der Schönheit erklärt sich Stentrup für jene Definition, die unseres Wissens zuerst Jungmann ausführlich darlegte und scharfsinnig begründete. Diese Meinung hat wohl unter allen die besten inneren Gründe für sich und nachdem Gelehrte, wie Kleutgen, Rossetti, Hontheim und Stentrup u. a. für sie eingetreten sind, fehlt ihr auch das äußere Moment der Autorität nicht mehr. Da die Schönheit eben nach dieser Begriffsbestimmung in so innigem Zusammenhang steht mit der Gutheit, wäre es angezeigt gewesen, im vorliegenden Buche das Capitel über die Schönheit Gottes gleich nach dem über die Güte Gottes folgen zu lassen. Interessant ist die Stellung des

Verfassers zu der Frage, ob die Menge der möglichen Dinge kategorematisch oder synkategorematisch unendlich sei. Dieselbe ist gekennzeichnet durch drei Sätze, die er aufstellt: 1) Fieri nequit, ut multitudo possibilium in se syncategorematice infinita a Deo perfecte et distincte cognita sit, quin in cognitione divina multitudo categorematice infinita existat. 2) Multitudo categorematice infinita possibilium, quae in cognitione Dei est, talis tantum in cognitione et per cognitionem Dei, minime vero in se est, sed in se solum syncategorematice infinita est. 3) Multitudo categorematice infinita possibilium in cognitione divina neque numerus est, neque ut numerus considerari potest. Die Begründung dieser drei Sätze ist wohl scharfsinnig und geistreich; aber ob mit dieser Darlegung das aalartige Problem gelöst sei, dürfte schwer zu entscheiden sein.

In zwei Fragen noch habe ich auch in diesem Werke den gewünschten Aufschluss nicht gefunden; sie seien hier kurz erwähnt. Erstens: Bezüglich der schwierigen Frage, wie Gott in der visio intuitiva, da er höchst einfach ist, wohl ganz geschaut, aber doch nicht comprehendiert werde, antwortet die Mehrzahl der Theologen nach dem hl. Thomas: er werde zwar ganz geschaut, aber nicht gänzlich (totus, sed non totaliter), mit andern Worten: zwar so, daß nichts Objectives in Gott verborgen bleibe, aber doch nicht mit der größtmöglichen Klarheit und nicht nach seiner ganzen Erkennbarkeit. Gegen diese Auffassung nun hat Cardinal Tolet in seiner enarratio in Summam S. Thomae p. I so subtile Schwierigkeiten erhoben, daß sie auch noch nach den scharfsinnigen Erörterungen des Cardinals Franzelin auf eine triftige Antwort zu warten scheinen.

Zweitens scheint das Princip, auf dem Thomas seinen Beweis für die Uebernatürlichkeit der visio beatifica bezüglich auch jedes möglichen Intellects aufbaut, wie von der großen Mehrzahl der Theologen, so auch vom Verfasser als ein metaphysisches betrachtet zu werden. Bei dieser Voraussetzung scheint das Argument zu viel, nämlich auch die Unmöglichkeit der visio beatifica für den endlichen Verstand, und infolge dessen nichts zu beweisen. Diese zwei Fragen scheinen eine endgiltige Lösung bis jetzt nicht gefunden zu haben.

Eine sehr ausführliche und gediegene Behandlung erhält in diesem Werke das Wissen und das Mitwirken Gottes. Ueber das Vorauswissen der zukünftigen freien Handlungen allein handeln 13 Thesen; über das Mitwirken Gottes mit den Geschöpfen 18 Thesen. Die scientia media und der concursus simultaneus sind hier mit Argumenten vertreten, mit denen sich auf der

gegnerischen Seite nichts messen kann; sie erscheinen mir bis zur Evidenz erwiesen, was ihre Thatsächlichkeit betrifft, wenn auch die Art und Weise Dunkelheiten in sich birgt.

In 6 Thesen untersucht Stentrup die einschlägige Lehre des hl. Thomas, sie erbringen den Nachweis, daß der hl. Lehrer eine praedeterminatio physica nicht gekannt hat. Die Stelle de potentia q. 3 artic. 7 ad 7mum erklärt der Verfasser im wesentlichen wie De San. Daß der hl. Augustinus auch verfehlter Weise für die Doctrin des Bannez angerufen wird, wird in einer These gezeigt. Die neuesten Einwände gegen die vertretene Lehre bleiben nicht unberücksichtigt. Die Interpretationen des hl. Thomas bei Dummermuth erhalten oft eine sehr gute Beleuchtung. Die Zweifel, welche Kleutgen gegen die scientia media erhoben hat, werden auch einer Erörterung unterzogen; der zweite Einwurf besonders scheint jedoch eine andere Lösung zuzulassen, worauf indes hier nicht näher eingegangen werden kann. Die würdevolle, edle Sprache und Auffassung, welche das ganze Werk auszeichnen, werden auch in der Polemik beibehalten. Würde der Verfasser, was dringend zu wünschen ist, alle dogmatischen Tractate auf die gleiche Weise wie den vorliegenden bearbeiten, so würde er ein Schulbuch liefern, das weit über die Mittelmäßigkeit hinausragen würde; es würde inbezug auf Speculation für unsere Zeit das tiefste und gründlichste auf diesem Gebiete und eine wahre Bereicherung der dogmatischen Wissenschaft sein.

Joseph Müller S J.

Lehrbuch des katholischen Kirchenrechtes mit besonderer Berücksichtigung der particulären Gestaltung desselben in Oesterreich. Von Dr. Carl Groß, o. ö. Professor der Rechte an der k. k. Universität Wien. Wien, Manz, 1894. XII u. 426 S. 8.

Das Buch ist als Lehrbuch für akademische Vorlesungen über Kirchenrecht, welche für Juristen zu halten sind, gedacht. Wir möchten nicht zweifeln, daß es seinem Umfange und seiner Form nach diesem Zwecke ganz entspricht. Der Stil ist kurz und bündig; mit wenigen Worten wird das Wissenswerteste hervorgehoben, und auch die Gründe der einzelnen Rechts-Sätze und Rechts-Einrichtungen finden sich, insoweit das thunlich ist, angegeben. Seinem Umfange nach ist das Werk so angelegt, daß der Stoff in den für kirchenrechtliche Vorlesungen anberaumten Stunden absolviert werden kann und doch dem akademischen Lehrer noch Gelegenheit bleibt, vieles weiter auszuführen. Der Satzbau ist leicht, der sprachliche Aus-

druck angenehm; störend wirkt jedoch die häufige Anwendung lateinischer Ausdrücke auch dann, wenn ganz gute und vollkommen eingebürgerte deutsche Ausdrücke dafür zu Gebote stehen[1]). Die jedem Paragraphen vorangehende Verweisung auf ähnliche Kirchenrechtscompendien wäre unseres Erachtens besser durch die Angabe größerer Quellenwerke ersetzt.

Was dann die im Buche vorgetragene Lehre angeht, so trägt das Werk die Signatur unserer Zeit. Es ist schwer, genau zu sagen, welchen Begriff der Verf. sich von der katholischen Kirche gebildet hat, deren Recht er darstellen wollte. Offenbar ist sie ihm eine wirkliche, sichtbare, über die ganze Erde sich verbreitende Gesellschaft oder Corporation, welche das höchste Ziel der Menschen, die übernatürliche Seligkeit der einzelnen, verfolgt. Aber damit scheint auch sein Kirchenbegriff erschöpft zu sein. Er scheint die Kirche sich als eine internationale Corporation vorzustellen, welche von den sonstigen Corporationen sich nur dadurch unterscheidet, daß sie wieder sehr viele Anstalten und kleinere Körperschaften in sich umfaßt. Daß die Kirche eine mit allen zur Erreichung ihres Zweckes nothwendigen Freiheiten und Rechten von ihrem göttlichen Stifter selbst ausgerüstete Gesellschaft ist, das ist dem Verf. nicht klar geworden. Ja man möchte fast glauben, es sei selbst das Moment der Sichtbarkeit der Kirche nicht so ganz von ihm erfaßt, der Kirchenbegriff des Verf. kränkele etwas an der protestantischen Lehre von einer unsichtbaren Kirche; wenigstens hat der Verf. nicht die nothwendigen Folgerungen aus der Sichtbarkeit der Kirche gezogen. In dem Abschnitte über die kirchliche Strafgewalt (S. 34) spricht er sich mit der ‚allgemeinen Auffassung' dafür aus, ‚daß die Kirche nur solche Uebel zufüge, welche sich eben auf die kirchliche Gemeinschaft, auf die durch diese gewährten Vortheile oder Güter beziehen, also die Stellung des Delinquenten im *kirchlichen* Gemeinwesen berühren, wie Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft, Verweigerung der kirchlichen Heilsmittel, Entfernung von Kirchenämtern usw., daß dagegen der Staat solche Uebel zufüge, welche die staatliche, bürgerliche Stellung des Delinquenten betreffen und die durch diese gewährten Güter berühren, wie Uebel am Körper, an der Freiheit, Ehre usw.' Darnach soll also der Kirche kein weiteres Recht zukommen, als was im Grunde genommen doch jeder Corporation zusteht; denn jeder Corporation

---

[1]) Es läßt sich nicht einsehen, warum der Verf. zB. so oft sagt: ‚nach jus commune'. Für bona fides ist die Bezeichnung ‚guter Glaube' und adjectivisch gutgläubig ganz geläufig; statt: ‚bei den beneficia minora' läßt sich ebenso gut sagen: ‚bei den niederen Beneficien oder Pfründen' usw.

muſs man doch das Recht lassen, Mitgliedern, welche dem gemeinsamen Zwecke entgegenwirken, gewisse gesellschaftliche Vortheile zu entziehen und sie auch eventuell ganz auszuschließen. Es ist wahr, daß der Kirche auch so noch ziemlich umfassende Strafmittel verbleiben; doch kommt das eben nur daher, weil die Kirche einen sehr umfassenden Zweck verfolgt und über vielerlei Rechte und Güter verfügt, die sie verleiht und darum auch wieder entziehen kann. Nimmt der Delinquent nun eine von der Kirchengewalt ihm auferlegte Strafe nicht gutwillig an, so kann nach der Ansicht des Verf. die Kirche selbständig keinen Zwang anwenden, da, wie er meint, ‚die Ausstattung der Kirche als äußere Zwangsanstalt mit selbständigen Zwangsorganen der Natur und dem Berufe der Kirche zuwiderlaufen würde. Die Staatsgesetze dulden auch eine solche selbständige Zwangsanwendung bei Handhabung der kirchlichen Amtsgewalt nicht. So erklärt insbesondere in Oesterreich der § 19 des Gesetzes vom 7. Mai 1874‘. Also sogar gelinden Zwang anzuwenden, wäre die Kirche nicht imstande!

Im dritten Buche des vierten Theiles, welches über das Kirchenvermögen handelt, wird zugegeben, daß die Kirche zur Erreichung ihres Zweckes der äußeren Güter so wie der einzelne bedarf, und daß sie, da sie ihrem Zwecke eben dauernd und bleibend nachstreben soll, sich die Mittel dazu auch dauernd und bleibend sichern muſs. Trotzdem heißt es dann aber weiter: ‚Wenn aber die Kirche sich diese in den äußeren Gütern liegenden Mittel sichern will, so muſs sie in den allgemeinen vermögensrechtlichen Verkehr eintreten, muſs diese Güter an sich bringen, sie bewirtschaften und erhalten, und damit betritt sie eine Sphäre, welche ganz außer ihr liegt, ein ihrem Wesen und ihrer Bestimmung fremdes Gebiet, das ausschließlich von der staatlichen Gesetzgebung beherrscht wird, welche allein zu bestimmen hat, wer zu erwerben fähig sei, unter welchen Bedingungen Erwerb und Verlust auf vermögensrechtlichem Gebiete stattfinde‘. Wie die Erreichung des Zweckes der Kirche nothwendig den Besitz äußerer Güter fordert und dennoch die Kirche, wenn sie zum Besitze solcher Güter gelangt, ein ihrem Wesen und ihrer Bestimmung fremdes Gebiet betritt, das vermögen wir nicht in Uebereinstimmung zu bringen.

Aus diesen Mittheilungen läſst sich schon entnehmen, welches Verhältnis zwischen Staat und Kirche der Verf. annimmt. Das Placetrecht und das jus recursus ab abusu werden als directe Eingriffe in die Sphäre der kirchlichen Wirksamkeit verworfen, im übrigen jedoch auch jene Gestaltung dieses Verhältnisses noch als rationell anerkannt, welche das Wesen des Rechtsstaates annimmt. Ja, wenigstens aus sehr vielen Stellen des Buches wird man sich

die Meinung bilden, der Staat werde überhaupt als alleinige Quelle alles Rechtes anerkannt. Daß dann das Kirchenrecht ganz in den staatlichen Anordnungen aufgeht, versteht sich von selbst.

Der Verf. meint, um das wahre Verhältnis, in welches Staat und Kirche zu einander treten sollen, zu finden, müsse man sich auf einen möglichst objectiven Standpunkt erheben; man dürfe dabei ‚ebenso wenig blos mit der Bibel in der Hand kommen, und meinen, mit einigen mehr oder weniger gekünstelten Deductionen aus einzelnen Stellen derselben die ganze Frage gelöset zu haben, als sich ausschließlich auf irgend eine staatsrechtliche Theorie berufen und durch mehr oder weniger consequente Entwickelungen daraus sodann auch die Kirche und ihre Stellung bestimmen‘ (S. 71 f.). Was nun die katholische Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat betrifft, so bestimmen das die Kanonisten keineswegs mit Hilfe einiger Bibeltexte und mit einigen Deductionen aus denselben; sie nehmen vielmehr die Gesammtheit der Offenbarungslehren über die Kirche, über das ewige Ziel der Menschen, über die natürliche Beschaffenheit der Menschen, über die Natur und den Zweck der zeitlichen Dinge usw. so, wie alle diese Wahrheiten in der Schrift und in der beständigen Ueberlieferung der Kirche enthalten sind; sie nehmen weiterhin auch die Geschichte zu Hilfe und zeigen an der Hand derselben, wie die verschiedenen von den Staatsrechtslehrern aufgestellten Staatsbegriffe einander widersprechen und sich gegenseitig über den Haufen werfen. Sie stellen dann eine solche Staatstheorie auf, welche nach den Lehren der Vernunft, die von der Offenbarung bestätigt werden, die einzig richtige sein kann und suchen auf dieser objectiven Grundlage der Natur und des Zweckes des Staates einerseits, der Natur und des Zweckes der Kirche andererseits das gegenseitige Verhältnis dieser beiden großen Gesellschaften zu bestimmen. Das heißt nun doch wirklich nicht, ‚mit einigen mehr oder weniger gekünstelten Deductionen aus einzelnen Bibelstellen‘ die Frage lösen. Was aber wollen denn die Staatsrechtslehrer und mit ihnen der Verf. des vorliegenden Buches? Sie muthen der Kirche zu, ihre Lehre und ihre Einrichtungen den Sätzen der jeweilig mehr in Mode stehenden Theorie über den Zweck und die Natur des Staates anzupassen. Diese Anpassung nennt man dann Fortschritt; diesen Standpunkt einnehmen, nennt man ‚auf der Höhe der Zeit stehen‘. Der Verfasser wird selbst kaum glauben, daß die Rechtsstaatstheorie immer unter den Gelehrten sich halten wird; man bekommt überhaupt nicht den Eindruck, daß die Gelehrten dieser Theorie keine ‚absolute‘ Wahrheit zuerkennen, sie soll aber ‚relative‘ Wahrheit, wie man das nennt, haben, d. h. nach dem jetzigen Stande der

‚Forschung' wird ‚sie für die beste und annehmbarste gehalten. Der sehrböswillige Vergleich mit der Kleidermode, deren jeweilige Form ja von den meisten auch für die relativ schönste und beste gehalten wird, legt sich da wohl sehr nahe. Und da ist es doch recht merkwürdig, dass auch solche Gelehrte, welche den in der Offenbarung enthaltenen Lehren nicht nur eine ‚relative', sondern eine unter allen Umständen bleibende, unveränderliche, ‚absolute' Wahrheit zuerkennen, dennoch verlangen, dass die Kirche diese Lehren nach denjenigen, denen man doch lediglich eine ‚relative' Wahrheit zuschreibt, umgestalte!

Dieses System des Rechtsstaates ‚charakterisiert sich nun namentlich durch folgende Momente: a) Der Staat gewährt volle Bekenntnisfreiheit, auch Confessionslosigkeit, die Staatsordnung ist unabhängig von der Kirchenlehre und dem Kirchenrechte. b) Er gewährt den Anhängern aller gesetzlich anerkannten Religionsgesellschaften volle politische Gleichstellung und fasst die Confessionen sämmtlich als öffentliche Corporationen auf, welche jedoch der Staatshoheit und Staatsgesetzgebung unterworfen sind. c) Die Grenzen zwischen dem staatlichen Gebiete und dem Wirkungskreise der Religionsgesellschaften zieht er selbständig durch seine Gesetze, über deren Giltigkeit und Kraft er keiner Confession eine Judicatur zugesteht. Die im Staate zur Entfaltung gelangende kirchliche Ordnung ist der allgemeinen staatlichen Ordnung untergeordnet. d) In dem durch seine Gesetze festgesetzten kirchlichen Wirkungskreise anerkennt er volle Unabhängigkeit der Kirche, er greift in die kirchlichen Verhältnisse nicht über das Maß des absolut Nothwendigen und unzweifelhaft Zulässigen ein und ordnet die in sein Gebiet fallenden Angelegenheiten frei von religiösen, kirchlichen Anschauungen und Motiven. Der Staat vindiciert sich hiernach allerdings ein Hoheitsrecht über die Religionsgesellschaften (jus circa sacra), das vorzugsweise in der erwähnten Grenzbestimmung auftritt, verwirft aber jeden directen Eingriff in die Sphäre der kirchlichen Wirksamkeit, wie solche zB. in dem Placetum regium und in dem jus recursus ab abusu hervorgetreten sind'. Zu bemerken ist, dass die Auffassung des Rechtsstaates, wie sie bekanntlich bei den Juristen jetzt gang und gäbe ist, aus dem Wesen des Staates selbst abgeleitet wird und auch das Verhältnis von Kirche und Staat, wie es sich nach der Idee vom Rechtsstaate gestaltet, als Consequenz aus der Rechtsstaatsidee sich ergibt. Nun gibt der Verf. zu, dass ‚die praktische Durchführung dieses Systems des Rechtsstaates begreiflicherweise viele Modificationen zulässt' (S. 74). Um auf dieser Basis zu einem friedlichen Zusammensein mit der Kirche zu gelangen, ‚muss der Staat anerkennen, dass er in den

Religionsgesellschaften überhaupt und in der katholischen Kirche insbesondere Gemeinwesen, Verbindungen vor sich hat, welche nicht blos einen einzelnen nützlichen Zweck verfolgen, wie etwa ein Creditverein oder eine Eisenbahngesellschaft, sondern Gemeinschaften, deren Thätigkeit der Befriedigung eines hochwichtigen unter den Staatsbürgern unleugbar vorhandenen, geistigen Bedürfnisses gewidmet ist, eines Bedürfnisses, für dessen entsprechende Befriedigung der Staat als solcher selbst zu sorgen gar nicht die Eignung hat. Der Staat muss anerkennen, daß die Kirche eine Gemeinschaft ist, welche die eine höchst bedeutsame Richtung des geistigen Wesens im Menschen, eben die in der Religion vertretene, pflegt und leitet, eine Richtung, in welcher auch der Staat den Sitz der hoffnungsreichen Keime für jene sittliche Vervollkommnung und geistige Veredelung des Menschen nicht verkennen kann, die er ja selbst auch anstrebt'. Zu diesen Erwägungen, meint der Verf., gelangt man, wenn man sich auf einen möglichst objectiven Standpunkt erhebt; sie ‚sind auch in dem auf durchaus einseitiger (staatlicher) Normierung beruhenden Systeme des Rechtsstaates nicht außeracht gelassen'. Die Berechtigung des Staates zur einseitigen Regelung seines Verhältnisses zur Kirche ist ‚ein natürlicher Ausfluss des Souverainetätsbegriffes'. Es ist aber ‚weder eine Verletzung oder Schädigung, noch weniger eine Aufhebung desselben (des Souverainetätsbegriffes) darin zu erblicken, daß der Staat dabei einer ethischen Macht, wie es die Kirche ist, ein Mitwirkungsrecht zuerkennt'. (S. 71 Anm. 1). Gerade dieser letztere Ausdruck, mit welchem die Kirche lediglich als ‚ethische Macht', also nicht als eine mit Rechten ausgerüstete Macht charakterisiert wird, scheint uns besonderer Beachtung würdig. Soll also die Kirche, da sie aus sich nur eine ‚ethische Macht' ist, bezüglich der ihr zustehenden Rechte ganz dem Wohl- oder Uebelwollen des Staates überantwortet werden?

Es kann nun unmöglich unsere Aufgabe sein, den Begriff der katholischen Kirche und die mit logischer Nothwendigkeit aus demselben sich ergebenden Folgerungen für das Verhältnis von Staat und Kirche hier nach den Glaubenssätzen und Glaubensquellen zu entwickeln. Es sei nur gestattet, einiges hier anzuführen, was den obigen Sätzen des Verf. direct widerspricht. An den Staat, so sagt er mit Recht, läſst sich die Zumuthung nicht stellen, daß er sich selbst aufgebe. Diese Zumuthung wird aber auch gar nicht, wenigstens nicht vonseiten der katholischen Kirche, an ihn gestellt. Doch dürfen wir auch hier im Vorübergehen wohl bemerken, daß gerade die Idee des Rechtsstaates nicht wenig dazu beigetragen hat, jene Classe wirtschaftlicher Proletarier in die Welt

zu setzen und groß zu ziehen, welche dem von der Ethik und von dem wohlverstandenen Naturrecht, von Gott und von der Religion ganz unabhängigen, und gänzlich auf sich selbst gestellten Rechtsstaate bekanntlich vielen Respect einflößen, da sie mit der Hoffnung sich schmeicheln, den Staat ganz leichterhand aufheben zu können. Praktisch und thatsächlich ist die Idee des Rechtsstaates doch schon, wenigstens in ihrer Reinheit, aufgegeben, und es regen sich viele Hände, um einen Stein nach dem andern von dem vielgepriesenen Bau abzutragen. Man darf aber auch an die katholische Kirche nicht die Zumuthung stellen, dass sie sich selbst aufgebe. Das thut man aber mit der Forderung, dass sie Grundsätze wie die oben angeführten ausdrücklich oder stillschweigend anerkenne. Nur einiges sei hier bemerkt zum Beweise dessen, dass der Rechtsstaat sich auf solche Fundamente stellt, deren Anerkennung seitens der Kirche geradezu ein Sichselbstaufgeben bedeuten würde.

1) Der Rechtsstaat stellt sich bezüglich der Religion auf neutralen Boden; er will gewissermaßen über den ‚religiösen Parteien' schweben, welche er auf seinem Gebiete hat; bei seinen Maßnahmen abstrahiert er von jedem religiösen Bekenntnis und darum naturnothwendig auch vom wahren Glauben. Nun ist es aber ein Glaubenssatz der katholischen Kirche und des christlichen Glaubens, ja eine nothwendige Consequenz jedes auch rein natürlichen Gottesglaubens, dass jeder Mensch, er möge in was immer für einer Stellung sich befinden, in was immer für einer Zeit leben, in was immer für einem Alter stehen, was immer thun oder unterlassen, Gott unterworfen ist und auf Gottes Gesetz nothwendig Rücksicht nehmen muss. Ein Abstrahieren von der wahren Religion, von Gott und von Gottes Gesetz ist demnach wie für den einzelnen, so auch für den Staat unerlaubt und unsittlich. Etwas in sich Unerlaubtes und Unsittliches kann die Kirche nie als erlaubt und sittlich zulässig anerkennen. Sie müsste von der Wahrheit und der Sittlichkeit abfallen, also sich selbst als Grundfeste der Wahrheit und als Hort der Sittlichkeit aufgeben, wollte sie den neutralen Standpunkt, auf den der Rechtsstaat sich stellt, als berechtigt und dem Wesen des Staates als eines aus Menschen gebildeten und für die Menschen bestehenden, nothwendig der Wahrheit und dem Gesetze Gottes unterworfenen Gemeinwesens entsprechend anerkennen.

2) Der Rechtsstaat vindiciert sich die Vollmacht, unabhängig von jeder Religionsgemeinschaft die Rechte festzustellen, welche er den einzelnen verleihen will. Ja er hat die Ueberzeugung, dass die einzelnen Religionsgenossenschaften thatsächlich nur jene Rechte

haben, welche er ihnen zugesteht. Nun ist aber zu bedenken, dass die Gründung der katholischen Kirche eine That des Welterlösers und ein Gegenstand der Mittheilungen desselben Welterlösers an die Apostel ist. Als solche gehört sie demnach der positiven Offenbarung an. Derselben göttlichen Offenbarung gehören auch die Eigenschaften der Kirche an, ihre Freiheiten und ihre Schranken, ihre Pflichten und ihre Rechte. Nun vindiciert sich aber die Kirche als ihre ganz wesentliche Aufgabe die Bewahrung der gesammten Offenbarungslehre, und darum auch die Bewahrung der Lehre von ihrer Freiheit und deren Grenzen, von ihren Pflichten und ihren Rechten. Und da ihr unfehlbares Lehramt sich auf den gesammten Inhalt der Offenbarung erstreckt, so umfasst es zugleich nothwendig wie die Pflichten so auch die Rechte der Kirche. Der Rechtsstaat geht nun aber davon aus, dass ihm das souveraine Urtheil darüber zustehe, welche Rechte der Kirche innerhalb seines Gebietes zukommen sollen. Er behauptet, dass die Kirche thatsächlich nicht mehr Rechte habe, als er ihr einräumt. Gerade das wird von den heutigen Juristen, auch von denen katholischen Bekenntnisses, so oft übersehen, dass die Frage nach den Rechten der Kirche nicht nur eine juristische, sondern auch eine Offenbarungs- und Glaubensfrage ist. Muss die Kirche nicht von der Wahrheit ihrer göttlichen Einsetzung, und darum von sich selbst abfallen, wenn sie auf den Boden des Rechtsstaates sich stellen soll?

3) Die Kirche betrachtet sich als die Hüterin des ganzen natürlichen und positiv geoffenbarten Sittengesetzes. Gegenstand des Glaubens sind nicht etwa nur die abstracten Wahrheiten von der hl. Dreieinigkeit, der Menschwerdung des Wortes Gottes usw., sondern auch die Grundsätze, nach welchen der Mensch handeln, seine Beziehungen zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst regeln muss, um sein übernatürliches Ziel zu erreichen und seine Seele zu retten. Und weil auch die Sitten-Grundsätze und Sitten-Regeln einen Theil der von der Kirche zu behütenden Wahrheiten sind, so urtheilt sie auch über die Vorschriften der Sittlichkeit mit unfehlbarer Gewissheit. Würde nun nicht die Kirche sich selbst als Hort des gesammten natürlichen und positiv geoffenbarten Sittengesetzes aufgeben, wenn sie den Standpunkt des Rechtsstaates, von aller Kirchenlehre unabhängig zu sein und ohne Rücksicht auf das von der Kirche gelehrte Sittengesetz seinen Unterthanen Normen für ihr Handeln und Unterlassen dictieren zu dürfen, ausdrücklich oder stillschweigend anerkennete? Es kommt noch hinzu, dass die Staatsgewalt innerhalb ihrer Competenzsphäre sehr viele Normen aufzustellen hat. Wenn sie nun die Freiheit hätte zu irren, und thatsächlich etwas dem Gesetze Gottes Widersprechendes vorschriebe, sollte

dann die Kirche nicht das Recht haben, den Staat zu belehren und auch die Unterthanen über den von der Staatsgewalt begangenen Irrthum zu unterrichten?

Daß übrigens die Grundsätze des Rechtsstaates und eine Reihe von Folgerungen, welche aus ihnen sich ergeben, von der kirchlichen Auctorität längst verurtheilt sind, bedarf wohl nicht der Erwähnung. Wir werden uns gewiss nicht auf mittelalterliche Actenstücke berufen, gegen welche sich die Einwendung erheben ließe, daß sie auf damaligen Anschauungen beruhen. Wir berufen uns lediglich auf Erlässe der Neuzeit, welche als solche ebenfalls zu den Quellen des Kirchenrechtes gehören. Vor allem gehört hieher die Encyclica Pius' IX Quanta cura mit den ausdrücklich in ihr vom Papste verworfenen Sätzen und mit dem Verzeichnis (syllabus) solcher Sätze, welche derselbe Papst schon bei anderen Gelegenheiten verworfen hatte. In diesen officiellen päpstlichen Actenstücken, denen nicht mindere Bedeutung beizulegen ist, als den fleißig vom Verf. citierten Texten des kirchlichen Gesetzbuches, finden sich die Grundlehren des Rechtsstaates und seines Verhältnisses zur Religion und zur Kirche verworfen. Außerdem liegt eine kirchliche Verwerfung der Grundsätze des Rechtsstaates in der Constitution Apostolicae Sedis, welche gewisse Verletzungen kirchlicher Rechte, sie mögen von was immer für einer Seite ausgehen, mit den schwersten Kirchenstrafen belegt.

Fragen wir nun nach dem mehr allgemeinen Grunde, warum der Verf. sich zu einem klaren und umfassenden Begriffe von der katholischen Kirche nicht emporgerungen hat, so liegt derselbe ohne Zweifel in dem Umstande, daß er wie so viele Kanonisten der Jetztzeit zu wenig mit der Dogmatik sich vertraut machte. Beim Durchsehen der neueren kirchenrechtlichen Schriften, auch solcher, die von katholischen Autoren herrühren, gewinnt man den Eindruck, als ob dieselben vor einem Einflusse der katholischen Dogmatik auf ihre wissenschaftlichen Anschauungen sich fürchteten. Man will den juristischen Standpunkt einnehmen und stellt diesen in Gegensatz zum dogmatischen Standpunkt. Was aber die Kirche ist, welche wesentliche Eigenschaften sie hat, das bildet als ein Theil und zwar als ein gar nicht unbedeutender Theil der von Christus uns gewordenen Offenbarung nothwendig auch einen Theil der katholischen Dogmatik. Wenn man sich einmal darauf steift, den juristischen Standpunkt nicht verlassen zu wollen, so ist es ganz unmöglich, zu einem correcten Begriffe von der Kirche und ihren wesentlichen Eigenschaften zu gelangen. Ein solcher Begriff läßt sich durch juristische Deductionen nicht finden. Der Kanonist, welcher von diesem rein juristischen Standpunkt nicht lassen will, muss dann

nothwendig dazu kommen, das Recht einer Gesellschaft darstellen zu wollen, deren Wesen ihm unbekannt geblieben ist. Gewiss ist das Kirchenrecht eine von der Dogmatik verschiedene Wissenschaft; als solche ist es von jeher anerkannt worden, und diese Selbständigkeit soll und muss ihm erhalten bleiben. Aber es muss auch anerkannt werden, dass zu den Hilfswissenschaften des Kirchenrechtes auch die Dogmatik gehört. Und wie derjenige, welcher sich darauf steift, das Kirchenrecht so auf sich selbst zu stellen, dass die Geschichte oder das römische Recht ganz von ihm ferngehalten werden, niemals ein gutes Kirchenrecht verfassen kann, ebensowenig wird derjenige, welcher das Kirchenrecht von der Dogmatik loslösen will, je ein wirkliches Kirchenrecht darstellen können. Ja, es muss anerkannt werden, dass die Dogmatik die vorzüglichste Hilfswissenschaft des kanonischen Rechtes bildet. Die dogmatischen Lehren bilden zumeist den Untergrund für den juristischen Aufbau.

Auch an einer andern Stelle hat der Mangel an Vertrautheit mit dogmatischen Begriffen dem Verf. einen unangenehmen Streich gespielt. Er hält zwar, wie es wohl ganz richtig ist, an der Eintheilung der Kirchengewalt in eine Weihe- und Jurisdictionsgewalt (potestas ordinis und jurisdictionis) fest, rechnet dann aber die oberste Lehrgewalt mit der ihr eigenthümlichen Unfehlbarkeit nicht zur Jurisdictions- sondern zur Weihegewalt und meint, die päpstliche Infallibilität sei ‚in überzeugender Weise von Heinze als ordo charakterisiert'. Da die katholische Theologie aber bisher nur sieben oder, wenn der bischöfliche ordo eigens zu zählen ist, nur acht Weihen kannte, so käme mit der päpstlichen Infallibilität ein achter oder ein neunter dazu; der Nachweis des eben genannten Autors (Heinze), ‚dass gegenwärtig nach der Constitutio: Pastor aeternus noch ein achter, resp. ein neunter nur dem Papste zukommender ordo (Unfehlbarkeit) hinzuzufügen sei', scheint dem Verf. noch viel zu wenig gewürdigt. Der Begriff eines ordo ist dogmatisch; abgesehen davon, dass die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes von jeher katholischer Glaubenssatz war und daher, wenn man die Unfehlbarkeit einmal nicht anderswo unterzubringen weiß, von jeher und nicht erst nach der Constitutio Pastor aeternus die Zahl der ordines um einen hätte vermehren müssen, wäre das Nachschlagen in einem auch nur einbändigen Dogmatik-Compendium über den allgemeinen Begriff eines ordo ein unfehlbares Mittel gegen diesen Irrthum gewesen.

In den Detailfragen geht der Verf., wie es der Charakter eines Lehrbuches ja auch erwarten läßt, regelmäßig den Weg der gewöhnlichen Lehre; nur selten sieht man ihn bisher kaum betretene Seitenpfade einschlagen. Von Einzelheiten, welche mir bei der

Lectüre aufgefallen sind, sei nur folgendes hervorgehoben. S. 16 ist die Erklärung: ‚der Text der Vulgata d. i. der von dem hl. Hieronymus nach dem Urtexte gemachten lateinischen Uebersetzung der Bücher beider Testamente‘ nicht genau; die Uebersetzung des neuen Testamentes ist nicht vom hl. Hieronymus gemacht sondern nur durchgesehen; auch mehrere Bücher des alten Testamentes hat der hl. Hieronymus nicht übersetzt. — Daß Concordate, welche nichts anderes als eine größere oder geringere Reihe von Grundsätzen enthalten, über die man sich geeinigt hat, keine Gesetze sein können, möge sie auch der eine oder mögen sie beide Theile noch so bestimmt und ausdrücklich als solche bezeichnen und als solche publicieren (S. 25), dürfte sich nicht beweisen lassen. Daß das österreichische Concordat vom Jahre 1855 nicht zur vollen Durchführung gelangte, lag nur zum allergeringsten Theile an der Allgemeinheit seiner Sätze. Allgemeine Grundsätze stoßen bezüglich ihrer Erklärung und Anwendung auf Schwierigkeiten, für deren Behebung geeignete Vorsorge zu treffen ist, ähnlich wie bei anderen Kirchen- oder Staatsgesetzen, welche wegen der Allgemeinheit ihrer Fassung Schwierigkeiten bereiten. Es läſst sich aber gar nicht einsehen, warum die Schwierigkeit der Erklärung und Anwendung dem Gesetze seinen Charakter als bindende Norm ganz benehmen sollte, namentlich auch für jene Fälle, in welchen seine allgemeine Fassung zu keinem Zweifel Veranlassung bietet. — S. 29 wird gesagt, daß eine Gewohnheit, um Gesetzeskraft zu haben, wenigstens in einem solchen Theile der Kirche hervortreten muſs, welche einem eigenen Organe der Gesetzgebung untersteht, also in einer Diöcese, Provinz oder in der Gesammtkirche. Die älteren Kanonisten gehen hierin viel weiter; nach ihnen kann eine Gewohnheit sich bilden in jenen Communitäten, welchen vom Gesetzgeber ein Gesetz auferlegt werden kann. Sie nennen diese communitates perfectae zum Unterschiede von imperfectae, denen wohl ein Befehl, ähnlich wie einer Einzelperson, nicht aber ein Gesetz gegeben werden kann. Nun sind aber gewiſs auch einzelne Theile einer Diöcese groß genug dazu, daß für sie eigene Gesetze erlassen werden können, falls ihre besonderen Umstände das wünschenswert erscheinen lassen. Diese ältere Meinung dürfte der Ansicht des Verf. vorzuziehen sein. So läſst sich gar nicht einsehen, warum zB. in der Stadt Wien sich nicht eine besondere Gewohnheit bilden kann, während der Landbezirk derselben Diöcese Wien eine andere Gewohnheit befolgt. — In der Frage über die zur Gesetzmäßigkeit einer derogatorischen Gewohnheit erforderliche Frist folgt der Verf. der Meinung, welche allgemein den Zeitraum von 40 Jahren für erforderlich hält. Diese scheint uns aber auf

einer Verwechselung der Verjährung von Privatrechten und Gesetzen zu beruhen. Darum scheint uns die Meinung anderer Autoren, welche den Zeitraum von zehn Jahren für genügend halten, wenn nur die sonstigen Bedingungen gleichfalls vorhanden sind, besser begründet. — Zu dem S. 115 vom Verluste der Pfründe Gesagten, wenn der Inhaber nicht binnen Jahresfrist die von ihr bedingte Weihe erhält, wäre cap. 35 de electione in 6 besonders anzusehen; aus dem Vergleiche desselben mit den andern vom Verf. citierten Gesetzesstellen folgt, dass der Verlust der Pfründe ipso facto nur bezüglich der Curatbeneficien eintritt. Aus der Clem. 2 De aetate et qual. (I 4), welche vom Trienter Concil neu eingeschärft wird, lässt sich sogar ausdrücklich schließen, dass der Verlust der andern Pfründen nicht ipso facto eintritt. Auch ist zur Erlangung einer Pfründe nicht die Vollendung des vierzehnten Lebensjahres, sondern nur der Beginn desselben erforderlich. — Man wird kaum behaupten können, dass der provisionsberechtigte Kirchenobere immer denjenigen nehmen muss, welcher unter allen zur Verfügung stehenden Candidaten der würdigste ist (S. 123). Der Verf. scheint hier die Bestimmungen über die Pfarrpfründen einfachhin auf alle anderen Pfründen zu übertragen.

Die Erörterungen über den ‚religiös-sittlichen Charakter' der Ehe gehen auf das Wesen der Sache ein; doch wäre hinzuzufügen gewesen, dass die Ehe auch ohne Zuthun des Staates ein ‚Rechtsinstitut' ist, insofern als die Ehe schon die Existenz von Rechten voraussetzt, in einer gegenseitigen Uebertragung von Rechten besteht und daher auf dem Rechtsgebiete nicht minder als auf dem religiös-sittlichen besondere Wirkungen hervorbringt. Nur derjenige, welcher den Staat als die Quelle aller Rechte ansieht, kann sich der Ansicht hingeben, es erhalte die Ehe erst durch das Zuthun des Staates den Charakter eines Rechtsinstitutes. Auch die Bemerkungen des Verf. über den sacramentalen Charakter der Ehe und das Verhältnis des Sacramentes zum Vertrag sind vollkommen zutreffend. Dennoch findet der Verf. es gerechtfertigt, dass ‚der zum Bewusstsein seiner Aufgaben und seiner Selbständigkeit gegenüber der Kirche gelangte und insbesondere der moderne paritätische Staat' (S. 274) durch Civilgesetze für sein Forum selbständig die Ehesachen regelt; er findet zugunsten der Civilehe sehr beredte Worte, und von den bekannten drei Formen der Civilehe (obligatorische, facultative und Noth-Civilehe) ‚erscheint die obligatorische der Auffassung, welche der ganzen Civilehe zugrunde liegt, allein entsprechend' (S. 277); mit einem gewissen Bedauern fügt er hinzu: ‚Nichtsdestoweniger ist in Oesterreich, wie der folgende Paragraph zeigt, doch die Noth-Civilehe eingeführt,

wofür freilich nicht innere sachliche Gründe, sondern nur äußere Opportunitätsrücksichten maßgebend waren' (S 278). Daß der Verf. mit diesen Bemerkungen den Boden des Kirchenrechtes verlassen und sich wieder ganz auf den Boden des ‚Rechtsstaates' gestellt hat, bedarf nicht der Erwähnung. Der 12. Kanon des Trienter Concils (24. Sitzg) und die eingehende Interpretation desselben, welche Papst Pius VI in seinem Schreiben (vom 16. Sept. 1788) an den Bischof von Mottola gab, die vielen Proteste der Päpste gegen die Einführung jedweder Art von Civilehe, die wissenschaftlichen Begründungen dieser Proteste aus dem Charakter der Ehe als Sacrament, die Verwerflichkeit der Civilehe vom sittlichen Standpunkte, da sie nichts anderes als ein sündhaftes Verhältnis, ein foedus concubinatus ist, alles dieses hat der Verf. außeracht gelassen. Mit einem ganz unerklärlichen Optimismus findet er, daß mit der Einführung der Civilehe gar nichts anderes geschieht, ‚als daß dem kanonischen Eherechte die zur Durchführung staatlicher (sic) Normen zur Verfügung stehende Zwangsmacht entzogen, resp. nicht gewährt und es der Kirche allein überlassen wird, dafür zu sorgen, daß jedes ihrer Mitglieder die Ehe auch als ein Sacrament erkenne und auch die von ihr gegebene Normierung derselben befolge, und diese erforderlichenfalls durch die ihr eigenen Zwangsmittel durchzuführen'. Und mit vollster Unkenntnis der wesentlichen Folgen der Civilehe fährt der Verf. dann unmittelbar weiter fort: ‚Das ist aber gar nichts anderes, als was von Seite des Staates rücksichtlich so vieler anderer, nach ihrem inneren Werte auch von ihm vollkommen geschätzter kirchlicher Normen zB. der bekannten 5 Gebote der Kirche, von jeher oder doch schon längst geschehen ist, ja was eigentlich principiell durch ein loyales Verhalten des Staates gegenüber jedweder kirchlichen Normierung, welche seinen eigenen Gesetzen nicht widerstreitet, geboten erscheint' (S. 274). Die Folgen der Civilehe sind nicht nur die Entziehung des brachium saeculare zur Durchführung der kirchlichen Normen, sondern die positive Beförderung des Concubinates, ja manchmal ein Zwang zur Fortsetzung des Concubinates. Sieht man die Ehe als Sacrament an, wie es der Verf. thut; gibt man dann auch zu, wie der Verf. gleichfalls thut, daß unter Getauften eine wahre Ehe ohne sacramentalen Charakter nicht bestehen kann, dann ist der einzig consequente Weg für die staatliche Gesetzgebung der, daß sie keiner Art von Civilehe Raum gibt, auch nicht der Nothcivilehe, wenigstens nicht für die Katholiken. Die Einführung irgend einer Art von Civilehe muss, wenn man diesen, allein richtigen, Standpunkt einnimmt, nicht nur als die ausschließliche Competenz der Kirche be-

einträchtigend, sondern auch als sittlich unerlaubte und verwerfliche Verhältnisse befördernd angesehen werden.

Bei der Besprechung der kirchlichen Vergehen, speciell der Vergehen gegen die kirchliche Lehre meint der Verf., daß man zu jeder Zeit, auch heutzutage noch mit dem Ausdrucke Häresie den Begriff des Schuldvollen, Verwerflichen, Strafbaren verbindet, und daß es deshalb nicht nur nicht gerecht, sondern auch begrifflich nicht zulässig sei, in den Fällen der haeresis materialis von Häresie und Häretikern (Ketzern) zu sprechen (S. 348). Offenbar liegt hier eine Verwechselung vor. Allerdings gehört zum Begriffe der Häresie oder Ketzerei ein gewisses subjectives Moment, nämlich das der Erkenntnis, es verwerfe die Kirche die festgehaltene Behauptung als unwahr und gegen den geoffenbarten Glauben verstoßend. Zum Begriffe der Häresie gehört aber nicht eine subjective Schuld. Der theologische und kanonistische Sprachgebrauch unterscheidet zwischen haeresis materialis und formalis, und nennt die letztere die schwer sündhafte, erstere die aus schuldlosem Irrthum hervorgehende Häresie; Häresie nennt man aber eben auch die letztere, und denjenigen, welcher einen solchen Irrthum hegt, wofern er nur weiß, daß die Kirche ihn als Irrthum brandmarkt, einen Häretiker oder Ketzer. Diese Bezeichnung ist allerdings den Andersgläubigen manchmal nicht angenehm, aber darauf kann doch die Kirche und der theologische Sprachgebrauch keine Rücksicht nehmen. — Auch der Begriff des Schisma wird nicht gut erklärt. Der Verf. meint, ein Schisma sei nicht möglich, wenn nicht mehrere an demselben theilnehmen. Diese Meinung läßt sich aber weder etymologisch noch sachlich rechtfertigen. Etymologisch bedeutet Schisma lediglich eine Trennung; im Worte liegt kein Anhaltspunkt, daß sie von einer Mehrheit von Personen ausgehen müsse. Und sachlich genommen kann sich doch auch einer allein von der Kirche trennen, ohne daß er zugleich einen häretischen Irrthum annehme; aber diese Schwierigkeit besteht für viele nicht minder als für eine Einzelperson. — Bei den Vergehen gegen die kirchliche Jurisdiction werden (S. 355) als Fälle, in welchen ein Laie eines solchen Vergehens sich schuldig macht, namentlich angeführt ‚die Anmaßung des Predigeramtes und Vornahme ritueller kirchlicher Functionen'. Diese Fälle gehören zu den Seltenheiten. Es hätte wohl viel näher gelegen, die Fälle der Hinderung der kirchlichen Jurisdiction hier zu berühren, welche in der Constitution Apostolicae Sedis erwähnt werden, da sie die dem Papste speciell reservierte Excommunication herbeiführen. Sie sind der Bulla Coenae entnommen und treffen alle, Geistliche wie Laien, auch die höchstgestellten. Die zahlreichen Commentare zu derselben,

welche von hochgestellten, und speciell an der römischen Curie hochangesehenen kirchlichen Persönlichkeiten herstammen, lassen keinem Zweifel darüber Raum, welches der wahre, vom Gesetzgeber intendierte Sinn dieser Bestimmungen ist. Es ergibt sich mit Evidenz aus demselben, daß zB. auch jene Katholiken, welche, etwa auf die Rechtsstaatstheorie gestützt, kirchliche Jurisdictionsacte hindern, der Excommunication verfallen, wenn sie nicht etwa durch den allgemeinen Entschuldigungsgrund, Unwissenheit oder Irrthum, straflos ausgehen. — Die ‚für Kirchenraub und Brandstiftung an Kirchen' im älteren Rechte festgesetzte Excommunication besteht gegenwärtig nicht mehr (S. 354); über den Sinn und die Tragweite der vom Verf. citierten Bestimmung des Trienter Concils (22. Sitzg 11. Cap.) besitzen wir eine ausdrückliche Erklärung der Concilscongregation. Außerdem sei noch bemerkt (S. 359), daß der sog. kleinere Kirchenbann (excommunicatio minor) gegenwärtig, gleichfalls infolge der vom Verf. zu wenig berücksichtigten Constitution Apostolicae Sedis, nicht mehr ipso facto infolge des verbotenen Verkehrs mit Excommunicierten eintritt.

Jos. Biederlack S. J.

Pauls von Bernried Vita Gregorii VII Papae. Ein Beitrag zur Kenntnis der Quellen und Anschauungen aus der Zeit des gregorianischen Kirchenstreites. Von Joseph Greving. Münster i. W., Heinrich Schöningh, 1893. VIII + 172 S. 8°.

Grevings Arbeit bildet das erste Heft des zweiten Bandes der ‚Kirchengeschichtlichen Studien'[1]) und kennzeichnet in ihrem Nebentitel die leitenden Gesichtspunkte des Verfassers. Aufdeckung der Quellen Pauls von Bernried, Klarstellung seiner Arbeitsweise, Kennzeichnung des Standpunktes, den er in den großen Zeit- und Streitfragen einnahm, das sind die Ziele, welche G. anstrebt.

Pauls Vita Gregorii VII Papae ist die umfangreichste mittelalterliche Lebensbeschreibung des großen Papstes. Sie wurde oft benützt; eine eingehende kritische Behandlung hat sie indes erst durch vorliegende Schrift erfahren. Auf Pauls Worte gestützt verlegt Greving die Vollendung der Arbeit in das Jahr 1128.

Als Ort der Abfassung geben Wattenbach und Schirmer Rom an. Nach G. deutet Paul selbst darauf hin, daß er sein Werk in Bernried abgeschlossen habe. Hier, am Westufer des Starnberger Sees, stand ein Stift der Augustiner-Chorherrn, in das sich Paul

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1894, 374.

um das Jahr 1120 geflüchtet hatte, da er sich als Kanoniker in Regensburg vor den Anhängern Heinrichs V nicht mehr sicher fühlte.

Mit der Erforschung der schriftlichen Vorlagen, nach denen Paul gearbeitet hat, beschäftigt sich G. sehr eingehend. Für die leider verloren gegangene Vorrede der Biographie dürfte die von einem Mönche des Klosters Souvigny verfasste Lebensbeschreibung des Cluniacenser-Abtes Majolus als Muster gedient haben. Ferner benützte Paul nachweislich die Schriften Bernolds, Bonizos, Lamberts von Hersfeld, Petrus Damianis, Hugos von Flavigny, Donizos, Bertholds von Reichenau, Brunos von Sachsen, Bardos, das Register Gregors VII und wahrscheinlich auch noch andere nicht näher bekannte oder verloren gegangene Quellen. Diesen weitschichtigen Stoff sammt eigenen Erfahrungen und was ihm durch Zeugenaussage vermittelt worden war, hat Paul zu frischen, lebensvollen Bildern verarbeitet. Eine einheitliche Zusammenfassung wird man bei ihm nicht wohl erwarten. Sein subjectives Empfinden ist aus der Vertheilung von Licht und Schatten, aus der Verwertung einzelner Thatsachen und dem offenbar zielbewussten Uebergehen anderer unschwer zu erkennen. Glühende Begeisterung für seinen Helden lenkten dem fleißigen und geschickten Compilator die Hand. Ein echtes Kind seiner Zeit schöpfte er mit Vorliebe aus dem reichen Born der Volkssage, wenn es sich um Bestätigung der von ihm vertretenen Grundsätze durch Gottesgerichte, Offenbarungen, Prophezeiungen und Wunder aller Art handelte. Auch der Wortsymbolik schenkte er Beachtung. So deutet er zB. den Namen Hildebrand als ‚Vernichtung irdischer Begierden‘ (perustio cupiditatis terrenae). Nicht minder bezeichnend sind Parallelen zwischen den von ihm besprochenen Vorkommnissen und Personen mit biblischen Ereignissen und Gestalten.

In der Verurtheilung des Nikolaitismus bekundet der Biograph eine gesunde Auffassung. Obwohl er die Ehen der Priester seiner Zeit als ungiltig betrachtet[1]), lässt er sich durch seinen Eifer für die Hochhaltung der priesterlichen Würde doch keineswegs zu einer Verwechslung von Unerlaubtheit mit Ungiltigkeit der Klerogamie zur Zeit Gregors VII hinreißen. Auch erfasst er klar den blos disciplinären Charakter des Verbotes, der Messe eines verheirateten oder simonistischen Priesters beizuwohnen und sich von einem solchen die Sacramente spenden zu lassen.

Bei der Behandlung des großen kirchenpolitischen Streites ist Paul der Ueberzeugung, daß das Recht auf Seiten des Papstes,

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1891, 341.

das Unrecht auf Seiten Heinrichs war. Ausführlich behandelt er die auch von den Gegnern Gregors nicht angezweifelte Befugnis desselben zur Bannung des Königs und beantwortet die Frage, ob Heinrichs Schuld zur Größe des Strafausmaßes in entsprechendem Verhältnis stand, in bejahendem Sinne. Dabei betont er die Milde Gregors, welche dem deutschen König selbst gegen den Willen der Fürsten den Weg zur Wiedererlangung des Thrones offen hielt. Fast befremdend ist es, daß Paul nur einmal vorübergehend des Investiturstreites gedenkt, gleichsam als wollte er den erst beschwichtigten Sturm nicht von neuem heraufbeschwören.

Als Beilage zu Grevings tüchtiger Arbeit erscheint die Erörterung der öfter behandelten Frage, ob Hildebrand Mönch von Cluny gewesen sei. Der Verfasser verneint dies; eine Angabe bei Bonizo hatte zu jenem Irrthum verleitet. Andrerseits schließt Martens über das Ziel hinaus, wenn er leugnet, daß Hildebrand je einem Orden angehört habe; er war sicher Mönch im römischen Benedictinerkloster St. Paul. Die Stätte aber, an der er im Kreise gotterleuchteter Priester die Grundlage zu seinen weltbewegenden Reformgedanken legte, war das Heiligthum der Gottesmutter auf dem Aventin.

Die Studie Grevings verdient eingehende Beachtung und läßt weitere wertvolle Aufschlüsse über das Zeitalter Gregors VII erwarten.

Emil Michael S. J.

Tractatus de Deo uno Ludovici De San, S. J. Tomus prior, praeter tres partes priores ipsius tractatus continens disquisitionem de mente S. Thomae circa praedeterminationes physicas. Lovanii, Carolus Peeters, 1894. 778 S. 8.

Der Titel des vorstehenden Werkes allein besagt schon zur Genüge, daß wir es hier nicht mit einem der gewöhnlichen Compendien zu thun haben, die in der neuesten Zeit so zahlreich auf dem theologischen Büchermarkte erscheinen. Sind auch kurzgefaßte Lehrbücher für den Schulgebrauch unentbehrlich, so kann man von denselben doch nicht leicht eine allseitige, gründliche Behandlung des ausgedehnten dogmatischen Stoffes und noch schwerer eine eigentliche Förderung der Wissenschaft erwarten; und deshalb erscheint es als wünschenswert, ja als nothwendig, daß einzelne Partien der Dogmatik in ausführlichen Monographien behandelt werden, damit auf diese Weise einer sonst zu befürchtenden Verflachung der theologischen Wissenschaft vorgebeugt werde. Gerade unter diesem Gesichtspunkte ist vorstehendes Werk freudig zu begrüßen.

Es handelt nach einer Einleitung über Begriff, Aufgabe und Eintheilung der Theologie in 3 Theilen bezw. 20 Capiteln über die Existenz, die Wesenheit und die Eigenschaften Gottes mit Einschluss des göttlichen Wissens, also ungefähr über die Hälfte des Stoffes de Deo uno. Unter dem Texte sind zudem eine Anzahl von längeren Noten über theils theologisch-historische, theils speculative Fragen geboten, die jedenfalls für den Fachmann von größtem Interesse sind. Dieselben werden zum Schluss des Werkes in einem eigenen Inhaltsverzeichnis der Reihe nach aufgeführt. Mehrere derselben werden unten eigens hervorgehoben, da sie sozusagen ein kleines Werk für sich bilden, so vor allem die bei 200 Seiten umfassende Disquisitio de mente S. Thomae circa praedeterminationes physicas, die insofern einigermaßen das Werk äußerlich verunstaltet und die Lesung des Haupttextes erschwert, als dieser auf einer bedeutenden Anzahl von Seiten nur in zwei Zeilen fortläuft. Das beste wäre gewesen, wenn der Verfasser diese umfangreiche Untersuchung getrennt als ein selbständiges Buch veröffentlicht hätte.

Das ist in kurzen Zügen der Inhalt des Werkes. Dasselbe steht durchaus auf der Höhe seines Gegenstandes; ist das positive Material aus Schrift und Tradition in sorgfältiger Auswahl und zweckentsprechender Fülle geboten, so ist die speculative Behandlung der Probleme als hervorragend zu bezeichnen. Der Verfasser, seit Jahren Professor der speculativen Philosophie und Theologie im Scholasticate zu Löwen und Mitglied der römischen Thomasakademie, ist in den großen Theologen der Vorzeit vorzüglich bewandert und bewährt sich vor allem als ausgezeichneten Kenner und verständigen Schüler des Engels der Schule. Das hindert ihn jedoch keineswegs, mit großer Unbefangenheit und Selbständigkeit an die verschiedenen Probleme heranzutreten; ohne Rücksicht auf eine besondere Schule oder Richtung innerhalb der Scholastik, gibt er jener Lösung den Vorzug, die ihm die besten und triftigsten Gründe für sich zu haben scheint, und in den allermeisten Fällen hat er wohl das Richtige getroffen. Mag man aber auch in der einen oder andern Einzelfrage verschiedener Ansicht sein, nie wird man ihm die Anerkennung versagen, dass er sich überall als tiefen, ernsten Denker bewährt.

Nach diesem Gesammturtheile über das ganze Werk seien einige besonders bemerkenswerte Partien hervorgehoben. In der Frage über die Unveränderlichkeit Gottes unterscheidet De San mit vollem Rechte genau zwischen physischer und moralischer Unveränderlichkeit und beweist beide einzeln durch eigene, unterschiedene Thesen. Nur so kann hier allseitige Klarheit erzielt werden; denn mit der physischen Unveränderlichkeit ist durchaus nicht ohne wei-

teres auch die moralische gegeben. Zur Lösung des großen Problems der Vereinbarkeit der göttlichen Unveränderlichkeit mit der göttlichen Freiheit, dem ein Theologe von der Bedeutung eines Cajetan unterlag, indem er den freien Willensact Gottes als eine von seinem Wesen verschiedene Modalität annahm, baut der Verfasser auf der diesbezüglichen scharfsinnigen und genialen Leistung des großen Suarez weiter und statuiert folgende These: Cum omnimoda Dei immutabilitate non pugnat perfectissima ejusdem libertas; quandoquidem ex analysi libertatis fit manifestissimum, liberam volitionem, quantum est praecise ex parte determinationis activae voluntatis, nullam posse importare immutationem in voluntatem sive demum ea sit increata, sive etiam sit creata. Die These erscheint sehr zutreffend; damit jedoch die Lösung vollständig sei, dürfte es nothwendig sein, die Wahrheit mit in die Erörterung zu ziehen, daß das primäre oder Formalobject des göttlichen Willens, d. i. die göttliche Wesenheit, alle secundären Objecte in sich auf eminente Weise enthält; nur auf gleiche Weise ist ja auch das vielleicht noch schwierigere Problem annähernd vollständig zu lösen: wie das Wissen der contingenten existierenden Dinge keine Veränderung des göttlichen Erkenntnisactes bedinge.

Gelegentlich der Ewigkeit Gottes handelt der Verfasser auch über das Wesen der Dauer im allgemeinen. Die innere Dauer ist ihm eine Modalität, die reell von den dauernden Dingen verschieden ist. Ich muss gestehen, daß ich hier trotz des Scharfsinnes, der aufgeboten wurde, um die Sache zu erweisen, nicht überzeugt worden bin. Die Beweisführung der gegentheiligen Ansicht, wie sie sich insbesondere bei Suarez findet, scheint nicht hinreichend gewürdigt und entkräftet zu sein. Dasselbe gilt bezüglich des Unterschiedes zwischen der Dauer der permanenten und jener der successiven Dinge und endlich noch von der Ansicht des Verfassers über die Coexistenz der geschaffenen Dinge mit der Ewigkeit Gottes, wo er zwischen der unbegründeten und mysteriösen thomistischen Ansicht und ihrem Gegentheil eine Mittelstellung einzunehmen sucht.

Im Capitel über den Unterschied zwischen den einzelnen Attributen Gottes orientiert eine 26 Seiten lange Note in gründlicher und zutreffender Weise über die analogia entis et aliarum perfectionum communiter de Deo et de creaturis dictarum. Bei der hohen Wichtigkeit der Frage für ein volles Verständnis des Unterschiedes zwischen dem absoluten und relativen Sein und bei der spärlichen Behandlung, die sie trotzdem in manchen philosophischen Compendien findet, ist diese Arbeit als eine sehr dankenswerte Beigabe zu betrachten.

Aus der gediegenen Bearbeitung der immensitas Dei sei die Behandlung dreier interessanter Fragen hervorgehoben.

Um sich den Weg für den philosophischen Beweis der Unermeßlichkeit Gottes zu bahnen, sucht der Verfasser zuerst auf eine gründliche Weise die Unmöglichkeit einer actio in distans nachzuweisen. Ich gestehe, daß diese Erörterung mein Interesse in hohem Maße in Anspruch genommen hat. De San ist der Ansicht, jene Unmöglichkeit könne nicht rein a priori aus dem Begriff selbst abgeleitet werden, ob mit Recht, darüber will ich hier nicht rechten; es versteht sich weiter von selbst, daß das Princip nicht auf dem Wege der Erfahrung zu einem metaphysischen erhoben werden kann; was bleibt also übrig? Der Auctor leitet es ab aus dem physikalischen Erfahrungsprincip, welches besagt: intensitatem actionis ab agente naturali in passum exercitae decrescente distantia crescere, crescente vero distantia decrescere. Er legt nämlich dar, daß dieses Princip seinen genügenden Grund nur in dem metaphysischen Princip der Unmöglichkeit einer actio in distans haben kann. Nach unserm Dafürhalten ist diese Beweisführung zutreffend. Nimmt man dazu die mehr allgemein gehaltenen Erörterungen von Suarez (Metaphys. d. 30 s. 7 n. 12 13), die unser Auctor hier sehr geschickt auf einen Einzelfall anwendet, so dürften auch jene eine vollgiltige Lösung des Problems haben, die eine diesbezügliche rein aprioristische Beweisführung für unmöglich halten.

Die zweite der oben erwähnten Fragen ist folgende Doppelfrage: a) Utrum vera an falsa sit sententia Thomistarum, quae statuit, operationem substantiae spiritualis circa locum vel rem locatam esse formalem rationem praesentiae a tali substantia loco exhibitae? b) Utrum ea contineat veram interpretationem doctrinae divi Thomae? Die erste Frage wird negativ beantwortet, indem acht durchschlagende Gründe dagegen entwickelt werden. Die zweite erhält ebenfalls eine negative Antwort, indem die Lehre des hl. Thomas folgende Fassung erhält: Quando S. Thomas affirmat, substantiam spiritualem non esse in loco nisi ratione suae operationis, ipse non intendit assignare rationem simplicis praesentiae a substantia spirituali loco exhibitae, sed alicujus huic praesentiae superadditi, illius videlicet, quod alibi vocat ‚esse aliquo modo in loco, ut in loco‘. Der Verfasser bringt für seine Ansicht überzeugende Gründe und damit ist der merkwürdigen thomistischen Ansicht, deren bedeutendster Grund die vermeintlich auf ihrer Seite stehende Auctorität des hl. Lehrers war, jeder Boden entzogen. Wir haben hier wieder ein frappantes Beispiel, wohin in Ermanglung von Gründen der

sklavische Buchstabendienst bei der Erklärung des hl. Thomas führt, nämlich zum Missverständnis des hl. Lehrers selbst. De San schließt seine gehaltvolle Erörterung dieser Doppelfrage mit folgendem Satz: Sicuti substantia corporea, antecedenter ad suam operationem in loco, invenitur esse praesens loco per praesentiam fundatam in ubi intrinseco circumscriptivo, ita etiam substantia spiritualis, antecedenter ad omnem suam operationem in loco, constituitur praesens loco per praesentiam fundatam in ubi intrinseco definitivo. Diesen Satz unterschreibe ich voll und ganz.

Der dritte Punkt ist die bei den Scholastikern vielfach ventilierte Frage: Utrum Deus sit in spatiis imaginariis. Diese Frage ist in einer Beziehung eine sachliche, in anderer ein Streit um die Redeweise. Das sachliche Moment der Frage liegt darin, ob folgender Satz wahr sei oder nicht: In quantum τὸ esse hic vel illic accipitur ut importans denominationem pure intrinsecam, dicendus est Deus a sua immensitate, quae est eminens ubi intrinsecum, actu et formaliter habere, ut sit ubicunque aliqua res creata existit vel existere potest. Die sogenannten Thomisten verneinen ihn mit Entschiedenheit, indem sie sich auf ihre Ansicht stützen, Gott werde, wie jeder geschaffene Geist, gegenwärtig constituiert formell durch seine Thätigkeit. Die übrigen Theologen, Suarez, Valentia, Lessius, Molina an der Spitze, bejahen ihn. Der Verfasser schließt sich den letzteren an, und zwar bemerkt er mit vollem Recht, dass nach thomistischer Anschauung von einem Attribut der Immensität eigentlich gar nicht mehr die Rede sein könne, abgesehen davon, dass diese Meinung weder in der Vernunft, noch an der Auctorität des hl. Thomas eine Stütze habe. Was die Redeweise betrifft, entscheidet sich De San gegen den Satz: Deus est in spatiis imaginariis. Zugegeben, dass der Satz philosophisch nicht ganz genau ist, scheint er jedoch bei philosophisch geschulten Theologen zu keinem Missverständnis Anlass zu geben, und deshalb kann er geduldet werden.

Die Erklärung des göttlichen Wissens umfasst die Hälfte des vorliegenden Bandes: fünf Capitel. Nach dem Vorausgehenden konnte man nicht anders erwarten, als dass sie recht gründlich und tief ausfallen werde; sie ist denn das auch in hohem Maße. Bezüglich des Formalobjectes bezw. des medium in quo der göttlichen Erkenntnis beweist der Verfasser nach unserer Ansicht sehr gut die These: Deus alia a se cognoscit non in ipsismet, sed solummodo in seipso. Dass zwischen dieser These und der andern: Deus non cognoscit futura contingentia in decretis ea praedeterminantibus, sed in ipsismet nur ein scheinbarer

Widerspruch sei, ist eigentlich schon daraus ersichtlich, daß die besten Vertheidiger der scientia media beide Thesen mit De San statuieren, wird aber auch von letzterem positiv so dargelegt, daß er als ratio formalis, in qua cognoscit Deus futura libera, Gottes Wesenheit bezeichnet, aber als ratio fundans aeternam veritatem futurorum contingentium diese zukünftigen Acte selbst. Diese Erklärung ist ganz zutreffend; es wäre jedoch zur völligen Klärung der Sache von großem Vortheil gewesen, wenn der Verfasser an dieser Stelle näher auf die Bedenken, die P. Kleutgen in dieser Frage erhoben hat, eingegangen wäre. Noch zwei andere Bemerkungen mögen hier gestattet sein. Wenn Molina sagt, Gott erkenne die zukünftigen freien Handlungen in supercomprehensione liberi arbitrii, so scheint er mit diesem Ausdrucke dasselbe bezeichnen zu wollen, was Suarez und die übrigen Molinisten mit dem Terminus: in ipsismet ausdrücken. Vgl. hiezu Franzelin De Deo uno th. 43 scholion und Molina selbst an den dort citierten und noch manchen andern Stellen seiner Concordia und seines Commentars zum 1. Theile der Summa S. Thomae. Noch in einer andern nebensächlichen Frage kann ich mich der Ansicht des Verfassers nicht anschließen. Er versucht nämlich zu beweisen, daß es unmöglich sei, a priori und ohne Rücksicht auf die Thatsache der ewigen Erkenntnis Gottes, die ewige fundamentale Wahrheit der zukünftigen, freien Handlungen darzuthun. Wie scharfsinnig hier auch die Erörterungen des Verfassers sind, ich meine, die tiefe Darlegung, die z B. Schiffini (Princip. phil. th. II) über diesen Gegenstand hat, halte ihnen Stand.

De San beweist die scientia media bezw. widerlegt ein Vorauswissen Gottes ex decretis praedeterminantibus, die nur aus Verlegenheit erfunden wurden, nachdem die Sache selbst nicht mehr in Abrede gestellt werden konnte, aus vier theologischen Beweisquellen: 1) aus der Vernunft, 2) aus den Vätern, speciell Augustinus, 3) aus den alten Theologen der Schule, 4) aus dem Concil von Trient. Die Beweise sind nicht neu, aber sie sind mit einer Accuratesse und Schärfe geführt, die jede Ausflucht abschneiden. Hohe Beachtung verdient hier eine Note, die der Verfasser auf S. 483 ff. über die gewöhnliche Definition der Freiheit einschaltet: Libertas est potestas, qua, positis omnibus ad agendum requisitis, voluntas potest agere et non agere aut agere oppositum. Aeltere hervorragende Bannesianer nämlich, wie Didacus Alvarez und Thomas Lemos, erklärten jene Definition nach vergeblichen Anstrengungen, mit derselben ihre praedeterminatio phys. zu vereinigen, wie so manches andere als neu und von den Nominalisten erfunden. Diesem merkwürdigen

Unternehmen gegenüber beweist De San die Richtigkeit der in Rede stehenden Definition 1) aus der Natur der Sache, 2) aus den Zeugnissen, und 3) aus dem formellen oder äquivalenten Gebrauch derselben bei Aristoteles, bei den Kirchenvätern, dem hl. Thomas, den alten Scholastikern, den Thomisten selbst vor Bannez. Bei Ausführung des dritten Beweises untersucht der Verfasser in einer längeren Note (9 Seiten) mit großer Akribie, welcher Ansicht in dieser Frage der Doctor subtilis gewesen sei; als gewiss thut er dar, daß die Neuthomisten sich mit Unrecht auf Scotus für ihre decreta praedeterminantia berufen; und sehr wahrscheinlich macht er es, daß nach Scotus den decretis concurrentibus, in welchen nach ihm die absolute futura libera erkannt werden, die scientia media als unabhängig von jedem Decret vorausgehe.

Die Frage, welche Stellung der hl. Thomas in unserer Controverse einnehme, ob er nämlich eine praedeterminatio physica, eine praemotio physica indifferens oder einen concursus simultaneus und infolge dessen die scientia media lehre, ist in unserer Zeit von besonderem Interesse. De San konnte sie daher nicht umgehen, und wie schon bemerkt, widmet er ihr eine Abhandlung von beiläufig 200 Seiten. Dieser Theil ist unter dem vielen Guten, welches das Werk bietet, das Beste. Man sieht es hier auf jeder Seite, ich möchte sagen, an jedem Satz, daß da ein Mann den hl. Thomas interpretiert, dem die Werke des hl. Lehrers ganz und gar familiär sind, der tief in ihren Geist eingedrungen ist und zudem einen kritischen und exegetischen Scharfsinn zur Verfügung hat, wie wenige. De San theilt die einschlägigen Stellen in neun Classen, nach den verschiedenen Gegenständen, um welche sie sich gruppieren:

1) Modus, quo Deus cognoscit certe et infallibiliter futura contingentia. 2) Concordia Dei voluntatis et providentiae cum libero arbitrio. 3) Praedestinatio, ejus certitudo ejusque concordia cum libero arbitrio creato. 4) Concursus divinus. 5) Motio divina. 6) Immutatio voluntatis a Deo. 7) Natura et proprietates liberi arbitrii creati. 8) Duplex modus necessitatis. 9) Repudiabilitas gratiae efficacis. — Wie man schon aus dieser kurzen Aufzählung der behandelten Punkte sieht, wird hier kein loses Spiel mit Worten getrieben, es werden nicht einzelne dehnbare Ausdrücke wie motio, applicatio in die Zwangsjacke eines vorgefaßten Systems hineingezwängt, nein, hier wird der Zusammenhang der Lehre des hl. Thomas klargelegt, das festgefügte System wird in klaren, genauen Umrissen gezeigt. De San beweist nach meinem Dafürhalten schlagend, 1) daß in diesem System für eine prae-

motio indifferens, die manche zwischen praedeterminatio physica und concursus simultaneus hin- und herschwankende Gelehrte im hl. Lehrer zu finden glaubten, kein Platz ist; 2) daß eine praedeterminatio physica, um die es sich eigentlich in letzter Linie handelt, mit dem ganzen Aufbau, ja mit seinen Fundamenten im vollsten Widerspruch steht. Das Resultat erscheint als definitiv: ich glaube, daß jedem unbefangenen Leser De Sans der letzte Zweifel benommen wird. Der negative Theil der Abhandlung ist der Erklärung jener Stellen gewidmet, in denen die Neuthomisten ihre Anschauung zu finden glauben; die Interpretation derselben ist durchaus natürlich und ungezwungen; dadurch, daß fortwährend andere mit den betreffenden Stellen zusammenhängende zur Sprache kommen, erklärt der hl. Lehrer gleichsam sich selbst. Von ganz besonderem Interesse ist in diesem Theile die Interpretation des artic. 7 q. 3 de potentia, welchen die Bannesianer von jeher als ihren Achilles betrachtet haben, was übrigens einem Leser, der nicht blos die Antwort ad 7, sondern den ganzen Artikel im Zusammenhang liest, sonderbar genug erscheinen muss. De San beweist, daß sie auch hier ganz im Unrecht sind; der hl. Thomas verwirft gerade in diesem Artikel klar genug die praedeterminatio physica der Bannesianer. Zur Erklärung des Artikels, insbesondere der intentio in der Antwort ad 7 statuiert De San folgende Sätze:

1) Quidquid sit de quaestione, utrum in . . responsione ad 7m s. Thomas doceat concursum Dei esse praevium, certum est ibi ab eo non doceri concursum Dei esse physice praedeterminantem.

2) In . . responsione ad 7m s. Thomas non docet, concursum Dei esse praevium h. e. talem, qui consistat in virtute aliqua transeunte a Deo realiter influxa causae secundae.

3) Nos itaque dicimus, esse illud intentionale, quod articulo 7° Quaestionis 3ae de Potentia, in solutione ad 7m, s. Thomas asserit a Deo fieri in re naturali, quo actualiter agat, esse aliquid actioni agentis creati praevium illudque significatu analogico posse vocari vim quamdam, non tamen illud esse virtutem aliquam a Deo realiter influxam causae secundae, sed illud de formali non superaddere causae secundae nisi meram denominationem extrinsecam provenientem a virtute Dei increata intime assistente causae secundae eidemque coagente.

Diese Erklärung erhält ihre solide Begründung, sie erscheint als natürlich und dem Texte des hl. Lehrers entsprechend. Die

intentio kann keine von der zweiten Ursache verschiedene, ihr von Gott eingegossene, geschaffene Entität bezeichnen, mag man nun eine praemotio oder praedeterminatio oder auch nur eine actio causae secundae, inwiefern sie von Gott abhängt, verstehen; das hat schon Suarez unwiderleglich bewiesen, indem er darlegt, die Insufficienz der Geschöpfe als solcher, ihre Thätigkeit auf das Sein selbst auszudehnen, könne durch kein wie immer geartetes accidens impressum, das ja doch auch wieder etwas Geschaffenes sei, behoben werden. De Sans Erklärung unterscheidet sich im wesentlichen nicht von der des Doctor eximius, der die intentio als concursus collatus erklärte. Sie scheint jedoch genauer, natürlicher und einfacher zu sein; sie beseitigt die letzte Schwierigkeit. Ich möchte jeden unbefangenen, unparteiischen Leser auffordern, die vorliegende Interpretation mit der gegnerischen zu vergleichen; die Entscheidung, wo Klarheit, Zusammenhang und Natürlichkeit und infolge dessen die Wahrheit sei, kann nicht zweifelhaft sein. De San hätte mit vollem Rechte an die Spitze seiner dissertatio als Motto die Worte schreiben können, die Bastida in der Einleitung zu den Disputationen über die praedeterminatio physica bezw. die gratia ab intrinsecus efficax in der congregatio de auxiliis aussprach: „Haec est gratia, quam, quum propriis humeris sui auctores ferre non possint, s. Thomae nomini et auctoritati portandam imponunt, ipso tamen angelico doctore manibus pedibusque renuente. De Sans Polemik ist in der Sache, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, entschieden und wuchtig; in der Form bleibt sie innerhalb der Grenzen des literarischen Anstandes; und so stellt sie an die Gegner die Aufforderung, mit gleichen Waffen, nicht aber mit Verdrehungen, Insulten und Invectiven, auf dem wissenschaftlichen Kampfplatze zu erscheinen.

Ich bemerke noch, daß die äußere Ausstattung des Buches eine recht gute ist, und schließe mit dem Wunsche, daß die Fortsetzung des vortrefflichen Werkes nicht allzulange auf sich warten lasse.

Joseph Müller S. J.

Der Minoritenorden zur Zeit des großen Schismas. Von Dr. phil. Otto Hüttebräuker. Berlin, Speyer u. Peters, 1893. 93 S. 8°.

In drei Capiteln behandelt H. 1) die Verfassung des Franciscanerordens gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts, 2) die große Reform, welche dem Orden eine innere Erneuerung und einen steigenden Einfluss nach außen gab, 3) die Haltung der

Minderbrüder gegenüber der Kirchenspaltung, den conciliaren Ideen, den Lehren des Wiklif und Hus. In der fleißig zusammengetragenen Literatur nehmen die einschlägigen wertvollen Publicationen Denifles und Ehrles im ‚Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters' naturgemäß eine hervorragende Stelle ein. Theilweise zeigt sich H. von Karl Müllers Schrift, Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbruderschaften (Freiburg i. B., Mohr, 1885), allzu stark beherrscht; er würde sich von Ehrle haben belehren lassen, wenn ihm dessen Kritik Müllers in dieser Zeitschrift 1887, 725 ff. nicht entgangen wäre. Die Darstellung ist gewandt, aber wenig übersichtlich. Um ganz zu schweigen von den fehlenden Columnentiteln, es tragen nicht einmal die drei nur durch nackte Ziffern geschiedenen Abschnitte eine Aufschrift. Auch ein Inhaltsverzeichnis sucht man vergebens.

‚Es wird unser Bemühen sein', sagt der Verfasser im Vorwort, ‚klar zu stellen, daß die Entwicklung des Minoritenordens von 1378—1417 in hervorragender Weise von der Gesammtgeschichte der Kirche beeinflußt worden ist'. Später glaubt H. das gewonnene Resultat in weit bestimmtere Ausdrucksformen kleiden zu dürfen: ‚Man kann behaupten', heißt es S. 49, ‚daß ohne die große Kirchenspaltung eine dauernde gesetzliche Theilung des Ordens nicht möglich gewesen wäre', und S. 30: ‚Daß die neue minoritische Bewegung endlich eine legitime Theilung des Ordens herbeiführte, dafür ist, wie ich behaupten möchte, die große Kirchenspaltung eine der wesentlichsten, ja die wesentlichste Ursache'. — Was wäre ohne das Schisma geschehen? H. gibt die Antwort: ‚Die unausbleiblichen Conflicte der beiden Parteien würden die gemäßigte Observanz nach links gedrängt haben. Es wären kleine häretische Abzweigungen, nicht ein neuer großer, von der officiellen Kirche genehmigter Orden entstanden' (S. 49).

Die ‚dauernde gesetzliche Theilung des Ordens' erfolgte 1517. Daß also ein Gegensatz, welcher in vollkommen berechtigten Erscheinungen schon während der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts bestand, endlich im Jahre 1517, mithin drei bis vier Menschenalter nach dem Schisma, zur äußeren Trennung von Observanten und Conventualen führte, davon soll eben dieses Schisma die ‚wesentlichste Ursache' sein. Der Satz klingt sonderbar und bedürfte eines gründlichen Beweises. Dieser Beweis ist indes von H. nicht erbracht worden. Der Verfasser schließt erheblich weiter, als die von ihm vorgelegten Thatsachen es gestatten. Die ernste Maßhaltung der strengeren Partei, die Ueberzeugung des heiligen Stuhles, daß die neue Richtung ‚durchaus nicht die Absicht hegte, antipäpstliche Bahnen zu betreten' (S. 49), sondern von dem reinsten Streben

nach einem Ordensideal beseelt war, welches über den Gesichtskreis eines großen Theils der Mitbrüder weit hinaus lag, dies allein wäre nach dem Gang der Geschichte imstande gewesen, eine legitime Theilung des Ordens herbeizuführen, wie ja auch ohne jede Beziehung zum Schisma andere Abzweigungen vom Orden des heiligen Franciscus stattgefunden haben.

Der Verfasser ist leider nicht blos in Verfolgung des vorgesteckten Hauptzieles unglücklich gewesen. Zu beanstanden ist, was H. auf S. 45, wohl im Anschluſs an Karl Müller, behauptet, daß der heilige Franz von Assisi eine ‚freie Genossenschaft‘, nicht einen Orden habe gründen wollen (s. diese Zeitschrift 1887, 742 ff.); unrichtig ist, daß die ‚Spiritualen schließlich zur ungesetzlichen Selbsthilfe greifen muſsten, weil es damals gegen das Papstthum und die officielle Ordensleitung kein conciliares Gegengewicht gab‘; auf Ueberschätzung beruht die öftere Betonung der ‚conciliaren Mächte‘ und ihrer angeblichen Reformbestrebungen, da es geschichtlich erwiesen ist, daß jene Reformer von Constanz und Basel eine wahre Reform der Kirche sicher nicht geschaffen hätten; verkehrt ist es, daß Seelsorge dem Verfasser als gleichbedeutend gilt mit ‚geistiger Beherrschung der Massen‘ (S. 11); und wenn H. S. 24 die ‚Heiligkeit des Beichtgeheimnisses dem Zweck der strengen Ordens-Controle zum Opfer fallen läſst‘, so liegt hierin eine so bedenkliche Miſsdeutung des benützten Textes, daß die Verwertung lateinischer Quellen durch H. wenig Vertrauen erweckt.

Emil Michael S. J.

Le Conclave de Lucius Lector. Origines, histoire, organisation, législation ancienne et moderne. Avec un Appendice contenant les textes des Bulles secrètes de Pie IX. Paris, Lethielleux, 1894. XI, 787 p. 8.

Unter dem Pseudonym Lucius Lector birgt sich ein angesehener Prälat der römischen Curie, zugleich ein Mann von ebenso ausgedehnten als gründlichen Kenntnissen, sowie, was die Lectüre des Buches vor allem zu einem Genusse macht, von sehr reifem Urtheile. Er beschränkt sich nicht auf die Darstellung des Conclave, auch nicht auf eine allseitige Darstellung desselben, sondern behandelt das ganze Papstwahlrecht nach seiner historischen Entwickelung von der ersten bis auf die heutige Zeit, seine jetzigen kanonistischen so wie auch liturgischen Bestimmungen, die rechtliche Stellung des Cardinalscollegiums und seiner besonderen Würden-

träger zur Zeit der Erledigung des heiligen Stuhles, und was sonst noch mit dem Vorgang der Papstwahl in Verbindung steht. Doch nehmen allerdings die Vorgänge im Conclave selbst, also die jetzt geltenden rechtlichen und liturgischen Bestimmungen über dasselbe, den meisten Raum des Werkes in Anspruch. Wissenschaftlich interessiert wohl am meisten die im 13. und 14. Capitel enthaltene Behandlung der Exclusive der bekannten drei Mächte Oesterreich, Frankreich, Spanien. Der Verf. gelangt zu dem einzig befriedigenden Resultate, daß dem Vetorechte unter Umständen allerdings eine Art von Pflicht, denjenigen, gegen welchen das Veto erhoben wurde, nicht zu wählen, entspricht. Es kommt aber alles an auf den Charakter dieser Pflicht. Nun ist wohl sicher, daß sie keine Rechtspflicht ist, also die genannten Regierungen kein Recht haben zu fordern, daß auf den von ihnen ausgeschlossenen Candidaten die Stimmen sich nicht vereinigen. Ueberhaupt ist sie keine Pflicht der ausschließenden Regierung gegenüber. Wohl aber kann unter Umständen eine Pflicht gegenüber der Kirche bestehen; wir sagen: eine Pflicht, so daß es also nicht allein nicht räthlich für die Cardinäle ist, den Candidaten, gegen dessen Wahl das Veto eingelegt wurde, nicht zu wählen, sondern vielmehr eine Gewissensobliegenheit vorhanden ist, einem anderen die Stimme zu geben. Diese wahre und eigentliche Pflicht tritt dann ein, wenn aus der Außerachtlassung des erhobenen Vetos solche Uebel für das Wohl der Kirche, sei es der allgemeinen Kirche oder der Kirche jenes Landes, deren Regierung das Veto einlegt, sich vorhersehen lassen, daß sie durch das Gute, welches die Wahl des betreffenden Candidaten erhoffen ließe, nicht aufgewogen würden. Eine solche Voraussicht trifft nun wohl selten zu, und darum behält die Rücksichtnahme auf das eingelegte Veto seitens der Cardinäle wohl regelmäßig den Charakter eines bloßen Rathes; ja manchmal dürfte die Beachtung des Veto nicht einmal räthlich oder sogar nicht erlaubt sein. Letzteres wäre dann der Fall, wenn der Candidat, welchen eine Regierung ausschließen möchte, so hervorragende Eigenschaften besitzt, daß seine Wahl von besonderem Nutzen für das Wohl der Kirche wäre. Wenngleich nun diesem Vetorecht seitens der wählenden Cardinäle keine Rechtspflicht entspricht, sondern diese Pflicht, falls sie vorhanden ist, in die allgemeine Pflicht aufgeht, denjenigen zu wählen, welcher unter den jeweiligen Verhältnissen als der würdigste und fähigste erscheint, so läßt sich doch immerhin noch von einem Veto r e ch t e sprechen. Dasselbe besteht in dem Rechtsanspruche, gehört zu werden, ähnlich wie im kanonischen Rechte manche andere beanspruchen können, vor der Vornahme gewisser kirchlicher Maßregeln gehört zu werden, wenngleich der kirchliche

Vorgesetzte doch noch freie Hand behält und nach eigenem Gutdünken vorgehen kann. Es wird sich nicht bezweifeln lassen, daß diese Anschauung über das Vetorecht in jedweder Beziehung den Vorzug verdient.

Das Buch ist mit so viel Geist und Gelehrsamkeit geschrieben, daß wir glauben, eine deutsche Uebersetzung werde zahlreiche Abnehmer finden und manchen Nutzen stiften. Die Papstwahl interessiert weite Kreise. Die dem Buche beigegebenen Illustrationen könnten leicht durch bessere ersetzt werden.

J. Biederlack S. J.

Analekten.

Hurters Nomenclator in 2. vermehrter und verbesserter Auflage ist mit Erscheinen des 3. Bd (Innsbruck, Wagner, 1895. VIII, 1746, LXII S.) nun zu Ende geführt. Was vom 1. und 2. Band in dieser Zeitschrift (1892, 573 und 1893, 735) gesagt wurde, läßt sich von diesem stattlichen Bande wiederholen. Besonders brauchbar wird er durch die Fortsetzung bis zum Schlusse des J. 1894, denn bekanntlich gieng die erste Auflage nur bis zum Vaticanum (1869). Der Verfasser hat die nach diesem Concil verstorbenen Theologen verzeichnet, wenn auch nicht so eingehend wie die der früheren Jahrhunderte. Dadurch wird der Leser versöhnt mit dem dritten nachtridentinischen Jahrhundert, das geradezu traurige Perioden des Niederganges und der Verödung der katholischen Wissenschaft in allen Zweigen aufzuweisen hat. Die letzten Jahrzehnte sind dafür eine wahre Blütezeit der katholischen Theologie in allen Ländern und in allen ihren Zweigen. Ein rühriges Leben, Forschen, Schaffen macht sich überall bemerkbar, das theils auf die Schätze des Alterthums zurückgreift, dieselben hebt, an das Tageslicht fördert, allen zugänglich macht und verwertet, theils durch emsiges Studium das bereits Geleistete begründet, vertieft und weiterführt. Wie dicht gedrängt an Namen sind nicht die Tabellen in diesen letzten Decennien, und wie klangvoll die Namen, die wir darin lesen?

Sechs Theologen ersten und 27 zweiten Ranges zählt der Verf. vom J. 1870—94, denen gewiss nach dem Urtheil anderer noch manche hätten beigezählt werden können. Am meisten sind bedacht Frankreich und Deutschland, weil da die literarischen Quellen reicher flossen oder leichter zugänglich waren, schon weniger Italien und das katholische England aus leicht erklärlichen Gründen; spärlich Spanien, es liegt aber auch so abseits und außer dem wissenschaft-

lichen Verkehr mit dem übrigen Europa. Noch blutet es an den Wunden, die ihm die wiederholten traurigen Revolutionen geschlagen haben und die es durch Jahrzehnte so arg verwüsteten. Doch auch dieses Land ist würdig vertreten durch den Dominicaner Zephyr. Gonzalez († 1894), Cardinal-Erzbischof von Sevilla, ob dessen Tod die Nationalversammlung Landestrauer ansagte, durch den scharfen Denker Val. Casajoanna S. J. († 1889) und den rührigen Nic. Alf. Perujo († 1890), der im Verein mit andern Mitarbeitern Spanien mit einem Kirchenlexikon in zehn Quartbänden beschenkte.

In Italien treffen wir eine ganze Reihe ausgezeichneter Philosophen, die die echt thomistische Philosophie zu hoher Blüte brachten nicht nur in ihrem eigenen Vaterland, sondern auch weit über dessen Grenzen hinaus. Voran gehen die zwei unermüdlichen Ordensbrüder Matth. Liberatore und Joh. M. Cornoldi S. J., beide im gleichen Jahre (1892) der Wissenschaft entrissen, fleißige Mitarbeiter an der Civiltà Cattolica; mit ihnen Card. Zigliara O. Praed. († 1893), dann Signoriello († 1889), würdiger und treuer Schüler Sanseverinos, deren wie auch anderer Verdienste der leider so früh verstorbene Eichstätter Professor Matthias Schneid († 1893) im literarischen Handweiser nach Gebür würdigte. Dogmatik lehrten der so anspruchslose Joh. Perrone S. J. († 1876), dessen Praelectiones die theologischen Lehrkanzeln des In- und Auslandes durch Jahrzehnte beherrschten, auch jetzt noch nicht trotz der vielen indes erschienenen Handbücher außer Curs gesetzt sind und der reichlich angegebenen Literatur wegen bleibenden Wert haben; Raphael Cercià S. J. († 1886) und der leider auf Irrwege gerathene aber vor seinem Tode mit der Kirche wieder versöhnte Carl Passaglia († 1887), dem glänzendes Talent nicht abgesprochen werden kann, und so viele andere. — Die Exegese rühmt sich mit Recht des grundgelehrten aber wegen seines Stiles minder genießbaren Franz X. Patrizi S. J. († 1881). — Das Feld der Geschichte bearbeiteten Ant. Coppi († 1870), Fortsetzer der Annalen Muratoris bis zum 17. März 1861, an welchem Tage das neue Königreich Italien proclamiert wurde, Melch. de Cerreto O. Min. († 1871), J. Cappelletti, der in 358 Lieferungen die Geschichte der Diöcesen Italiens beschreibt, Jos. Boero S. J. († 1884), Petrus Balan († 1893) usw., wozu noch kommen die Archäologen R. Garrucci († 1885), und Joh. B. de Rossi († 1894), der alle seine Zeitgenossen an Ruhm überstrahlt. — Tüchtige Kanonisten waren Cam. Tarquini S. J. Cardinal, der zwar nur Weniges aber Classisches hinterließ, Franc. Nardi († 1877), Phil. de Angelis (1881), Zephyr. Zitelli, Seb. Sanguineti S. J. (1893). — Unter den Moralisten zeichneten sich aus Jos. d'Annibale, der sich durch seine Verdienste den Purpur erwarb († 1892), der so praktische Frassinetti,

Petrus Scavini († 1881), vor allen aber der weitherzige, gründliche Ant. Ballerini S. J. († 1881), der endlich einmal an so manche Meinungen der Moral mit vielem Geschick die kritische Sonde anlegte. Aus seinen Schriften gab sein geistesverwandter Ordensgenosse Dom. Palmieri eine Moral als Commentar zu Busenbaum in 7 Bden heraus. — Grund zu einer mustergiltigen Ausgabe des seraphischen Kirchenlehrers Bonaventura legte Fidelis a Fanna O. S. F. († 1881), der dazu nicht weniger als 400 Bibliotheken durchstöberte und nahe an die 100,000 Codices prüfte, sie leider aber nicht mehr erlebte. Bereits sind 6 herrliche Bände von seinen Ordensbrüdern unter der kundigen Leitung P. Jeilers im Drucke erschienen.

Englands Ruhm ist ein herrlich glänzendes Dreigestirn, das unvergesslich bleiben wird in den Annalen der englischen Kirche: Wilhelm Ullathorne († 1889), John Heinrich Newman († 1890) und Heinrich Ed. Manning († 1892), alle drei Convertiten. Groß sind ihre Verdienste um die katholische Kirche in ihrem Vaterland, mannhaft standen sie ein für deren Rechte; durch Wort und Schrift, Beispiel und That haben sie viele verirrte Schäfchen in das Mutterhaus zurückgeführt; konnte ja der erste allein als Bischof von Birmingham an 70 anglicanische Geistliche in den Schoß der Kirche aufnehmen. Doch wir wollen Allbekanntes nicht wiederholen. An diese schließt sich an eine lange Reihe der edelsten Männer, Zierden ihrer Kirche und Nation. Joh. B. Dalgairns († 1876), Th. Wilh. Marschall († 1878), der durch sein interessantes Werk über die christlichen (katholischen und protestantischen) Missionen allgemeines Aufsehen erregte und damit eine herrliche Apologie für die Wahrheit der kath. Kirche lieferte, Frid. Oakeley († 1880), Wilh. Georg Ward, in der scholastischen Philosophie wohl bewandert, daher gefürchteter Gegner aller Halbheit und liberaler Gesinnung auf theologischem Gebiete († 1882), Edg. Edm. Estcourt († 1884), der die Nichtigkeit der anglicanischen Weihen gründlich nachwies, Joh. Morris S. J. († 1893), dem die Geschichte der katholischen Kirche Englands wertvolle Beiträge verdankt, usw.

Werfen wir einen Blick auf Nordamerika, so begegnen wir recht verdienten Theologen, wie Joseph M. Spalding, in der Propaganda zu Rom gebildet, nachmaligem Erzbischof von Baltimore († 1872), und dessen Nachfolger Jac. Bayley († 1877), J. T. Hecker († 1888) und den schlagfertigen, aber zu Uebertreibungen geneigten Convertiten Orestes A. Brownson († 1876).

Kehren wir nach Europa zurück, so ziehen zwei Russen, beide Convertiten, dann Ordensbrüder in der Gesellschaft Jesu, Joh. Xav. Gagarin aus hochadelichem Geschlechte († 1882) und Joh. Martinov († 1894) unsere Aufmerksamkeit auf sich. Beiden lag die Be-

kehrung Russlands am Herzen, sie suchten sie zu fördern durch Schrift und That, beleuchteten die kirchlichen Zustände jenes Landes.

Ungarn kann sich auf so manche Kirchenfürsten berufen, die ihre hohe Würde durch Wissenschaft, um von ihrer hochherzigen Mildthätigkeit zu schweigen, noch mehr adelten. So Joh. Ranolder, Bischof von Fünfkirchen († 1875), Aug. Roskovány, Bischof von Neutra († 1892), dessen Sammelfleiß Staunen erregt, Joh. Simor, der durch seine Verdienste aus niederem Stand sich bis auf den Primatialstuhl von Gran erschwang und den Purpur erwarb († 1891). Seine classischen Hirtenbriefe, Reden und Ansprachen veröffentlichte der leider vor kurzem verstorbene Dompropst von Preßburg Jos. Danko in 5 Bänden.

In Belgien wirkte segensreich ein Vict. Aug. Deschamps C. ss. R., den Pius IX in Anerkennung seiner Verdienste um die katholische Sache zum Primas von Belgien ernannte und mit dem Purpur schmückte († 1883), ein Ignatius Carbonelle S. J. († 1889), der durch seine naturwissenschaftlichen Werke auch bei Nichttheologen in hohem Ansehen stand usw. Unter den Bollandisten that sich besonders hervor Victor de Buck († 1876); die Brüder Augustin († 1873) und Alois de Backer S. J. († 1883) leisteten auf dem Gebiete der Bibliographie durch ihre Bibliothèque des Ecrivains de la Comp. de Jésus wahrhaft Großartiges. Nic. Jos. Laforet († 1872), Joh. B. Lefebure († 1889), Joh. Th. Beelen († 1884), J. Felix Nève († 1893) mit seinem Namenscollegen Emil Nève († 1889) und Ferd. Ledoux († 1894) zierten die kath. Universität zu Löwen.

In Frankreich zeigt sich reges katholisches Leben. Obenan steht Card. Joh. B. Pitra aus der Benedictinercongregation von Solesmes, den weder Hitze noch Kälte, weder Hunger noch Ermüdung abhalten konnten, zahlreiche Archive selbst im fernen Russland zu durchforschen und alte Handschriften auszubeuten, um bisher ungedruckte Documente ans Tageslicht zu fördern († 1889). Prosp. Guéranger, der energische Gründer der genannten Congregation, brachte die Reform der kirchlichen Liturgie und die Einführung der römischen in Frankreich zum Durchbruch († 1885); Paul Piolin, ein anderes Mitglied jener Genossenschaft, veranstaltete eine neue, vermehrte und verbesserte Auflage des so verdienstlichen Werkes der Gallia christiana († 1892). — Wenn auch die Dogmatik durch wenigere bedeutende Werke vertreten ist, um so emsiger beschäftigte man sich mit der Apologie des Christenthums. Tüchtige, gewandte, geistreiche Apologeten treten der Reihe nach auf. So die Oratorianer Hyac. Valroger († 1876), auch in der indischen Literatur bewandert, und Alex. Motais († 1886), der sich mit der Sündflutsfrage beschäftigte, Franz Nap. Moigno († 1884), Professor der Mathematik, der in seinen Splendeurs de la foi die Harmonie zwischen Offenbarung und Naturwissenschaft nachwies, Emil Bougaud († 1888);

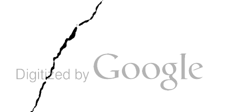
ferner Aug. Nicolas († 1888), Laie, dessen Études philosophiques sur le christianisme bis zum Jahre seines Todes achtundzwanzigmal aufgelegt wurden, und vielen Verirrten die Augen öffneten, Wankelmüthige im Glauben stärkten, Glaubensschwache ermuthigten; dann Joseph de Bonniot S. J., durch seine Schriften über Wunder und Scheinwunder bekannt († 1889), die gewaltigen Kanzelredner Jos. Felix S. J. und Card. Casp. Mermillod († 1892), die beredt die Segnungen des christlichen Glaubens verkündeten. — Im Bibelfach verdienen alle Anerkennung Joh. B. Glaire († 1878), der Sulpicianer Nic. Lud. Bacuez († 1892), der mit dem noch lebenden, gründlich gelehrten Vigouroux ein recht brauchbares, oft aufgelegtes Manuel biblique zusammenstellte, Lud. Fel. Caignart de Saulcy († 1880), dem wir manche glänzend ausgestattete Werke über biblische Archäologie und Geographie verdanken. Mehrere wie M. Ant. Bayle († 1877), Crelier († 1889), Clair († 1881), Trochon († 1888), Fillion, Lesêtre, Gillet, Le Hir († 1868) usw. betheiligten sich mit rühmlichem Wetteifer an dem großen Bibelwerk, das bei Lethielleux in 28 stattlichen Bänden auf Anregung Paul Drachs Sohn des bekehrten Juden David P. Drach († 1865) erschienen ist. — Viele größere und kleinere Kirchengeschichten finden wir verzeichnet, doch kaum eine von bedeutenderem Wert; um so sorgfältiger ist die Detailforschung: über sehr viele Diöcesen liegen ganz bedeutende Monographien vor. Honorat Fisquet († 1883) begann im großen Maßstab La France pontificale, aber von 50 Bänden, die er plante, erschienen nur 17. Mit besonderer Vorliebe wurde die christliche Archäologie gepflegt, wie von Carl Rohault de Fleury († 1875), dessen prachtvoll ausgestattetes von seinem Sohne herausgegebene Werk La Messe in 8 Quartbänden nur 560 Fres kostet[1]); von Ach. Jul. Corblet († 1886), der namentlich über die Taufe eingehende Studien veröffentlichte, von Carl Cahier S. J. († 1882) und seinem Ordensbruder A. Martin, von Graf Grimouard († 1885) usw. — Im kanonischen Rechte zeichneten sich aus Dom. Bouix († 1871), Gründer der noch bestehenden tüchtigen Revue des sciences ecclésiastiques, D. Craisson Generalvicar von Valence († 1881), der als Wiederhersteller des kanonischen Rechtes im römischen Sinne in Frankreich gelten kann und zur Verdrängung gallicanischer Grundsätze viel beitrug, Ad. Tardif († 1890), Cäs. Aug. Horoy († 1891),

[1]) Wie die Franzosen auch auf kirchlichem Gebiete kostspielige Werke nicht scheuen, zeigt uns Victor Frond, dessen Actes et histoire du concile oecuménique de Rome, premier du Vatican . . illustrés en chromolithographie, nombreuses vignettes et tous les portraits, biographies et autographes des Pères du concile, Paris, 1870—73 in 8 Fbd nur 800 Fr. kostet.

der den kühnen Gedanken fasste, die Migne'sche Patrologie bis ins sechzehnte Jahrhundert fortzusetzen, bereits auch sechs Bände lieferte, leider aber weder die hinlängliche Sorgfalt anwendete, noch die gehörige Unterstützung fand, weswegen das sonst so verdienstliche Unternehmen ins Stocken gerieth. Zu erwähnen wäre noch eine lange Reihe trefflicher um die katholische Sache hochverdienter und in der Wissenschaft ausgezeichneter Bischöfe, wie Charles Emil Freppel, Bischof von Angers († 1891), der unerschrockene Vertheidiger der Rechte der katholischen Kirche gegen brutale Vergewaltigung durch eine rücksichtslose Kammermajorität, der auch auf dem Kampfplatze fiel, L. Ed. Pie, Bischof von Poitiers († 1880), der bei allen Eigenheiten beachtungswerte Bischof von Orleans Felix A. Philib. Dupanloup, den selbst Napoleon fürchtete († 1878), Joh. M. A. Ginoulhiac, Erzbischof von Lyon († 1875), Heinrich Plantier, Bischof von Nimes († 1875), Petr. A. J. Paulinier, Erzbischof von Besançon († 1881), Carl A. de la Tour d'Auvergne, Erzbischof von Bourges († 1879) usw. — Mit Stillschweigen dürfen wir nicht übergehen den Grafen Montalembert, den letzten Sprossen eines edlen Geschlechts († 1870), der so anmuthig das stille aber segensreiche Wirken der Mönche des Abendlandes schildert; auch nicht den frommen Grafen und Prälaten Ludw. Gaston Ségur († 1881), der obwohl blind, unendlich viel Gutes stiftete, durch seine Flugschriften, von denen das Büchlein: Réponses courtes et familières aux objections les plus répandues contre la religion in einem Jahre 15 und in 30 Jahren 194 Auflagen, la très sainte Communion in wenigen Jahren 107 Auflagen erlebte, und auch die anderen sehr oft aufgelegt wurden. Bevor wir von Frankreich scheiden, müssen wir eines Mannes gedenken, der nicht so sehr durch Gelehrsamkeit als durch erstaunlichen Unternehmungsgeist geradezu Großartiges geleistet und dadurch der Wissenschaft unsterbliche Dienste erwiesen hat. Jacob Paul Migne heißt er, allbekannt durch seine an Vollständigkeit bisher unerreichte lateinische und griechische Patrologie in 382 Bänden (sammt Indices). Dazu kommen noch andere nützliche Sammelwerke, über hundert verschiedene Lexica, vielfach theologischen Inhaltes, neue Auflagen der berühmtesten Theologen und Kanzelredner: und das alles ist hervorgegangen aus kleinen Anfängen, ohne staatliche Subvention oder Unterstützung reicher Genossenschaften und Akademien († 1875).

Doch kommen wir nach Deutschland. Wie tröstlich ist der Ausblick. Seit dem Tridentinum finden wir keine so anziehende, fruchtbare, üppige Blütenperiode, so gediegene Leistungen auf allen Gebieten theologischen Wissens wie in dieser letzten. Apologetik vertreten Chr. Herm. Vosen († 1871), Matth. Rauch († 1876), Fr. Heinrich Reinerding († 1880), Heinr. Lücken († 1882), G. Mich. Pachtler S. J. († 1890), Franz Lorinser († 1893) und die zwei Universitätsprofessoren

Heinrich J. Denzinger († 1883) und Franz Ser. Hettinger († 1890), von denen namentlich der letztere durch seine geistvolle Apologie viel Segen stiftete. — Unter den Dogmatikern verdient in erster Linie Joseph Kleutgen S. J. genannt zu werden, den Scheeben in einem Anflug dankbarer Begeisterung als Thomas redivivus begrüßte: hat er ja wirksam durch seine Theologie und Philosophie der Vorzeit zur erneuten Wertschätzung und Belebung des Studiums der Scholastik beigetragen († 1883). Neben und außer ihm verdienen unsere Aufmerksamkeit Clem. Schrader S. J. († 1875), Jos. Tosi († 1875), die leider zu früh verstorbenen viel versprechenden Herm. Hagemann († 1887) und Joh. B. Andries († 1872), Franz X. Dieringer († 1876), der namentlich am Beginne seiner akademischen Laufbahn recht segensreich am Rhein wirkte, Constantin v. Schäzler († 1880), Anton Berlage († 1881), der Card. Joh. B. Franzelin S. J., dem an Gelehrsamkeit und Gründlichkeit wenige gleichen († 1886), Joh. Ev. von Kuhn, ein tiefer Denker, der ein halbes Jahrhundert dem Lehramte weihte und die theologische Facultät zu Tübingen zu hohem Rufe brachte († 1887), Matthias J. Scheeben, dieser rührige, unermüdliche, durch allseitiges Wissen wohl ausgerüstete Kämpe für echt katholisches Glauben und Wissen, an Genialität nicht leicht übertroffen, die er mit kindlicher Frömmigkeit in schöner Harmonie paarte († 1888), Joh. B. Schwetz († 1890), Joh. Schwane, der tüchtige Dogmenhistoriker († 1891), Joh. B. Heinrich († 1891) mit seinem liebenswürdigen Collegen Chr. Moufang († 1890), die von Mainz aus die frische Bewegung, die das katholische Deutschland erfaßt hatte, mächtig förderten. — Als Patrolog ragt durch immenses Wissen hervor Jos. Feßler († 1872), den in Würdigung seiner Fähigkeiten Pius IX zu dem so wichtigen aber schwierigen Amte eines Secretärs des vaticanischen Concils bestimmte. — Mit der altorientalischen Literatur macht uns Pius Zingerle O. S. B., diese anima candida († 1881), vertraut. In der theologischen Literatur der früheren und späteren Scholastik, wie auch der Neuzeit, war keiner wie Carl Werner bewandert († 1888). — Als Bibelforscher sind unter anderen zu verzeichnen Franz X. Reithmayr († 1872), Maur. von Aberle († 1875), Bonif. Dan. Haneberg O. S. B. unermüdlich thätig auf Katheder, Kanzel und im Beichtstuhl († 1876), Laur. Reinke, der Nestor deutscher Exegeten († 1879), Aug. Bisping († 1884), Laur. Cl. Gratz († 1884), Bened. von Welte († 1885), mit Wetzer († 1853) Herausgeber des bekannten Kirchenlexikons in erster Auflage, Adalb. Maier († 1889), und dann noch Joh. Franz Allioli († 1873), Wilh. Carl Reischl († 1873) und Valent. Loch († 1893), bekannt durch ihre Bibelübersetzungen. — Die Kirchengeschichte bearbeiteten Othmar v. Rauscher, nachmaliger Erzbischof von Wien und Cardinal († 1875 und zwar im classischen



Stile, vollendete aber leider sein Werk nicht; Joh. B. Alzog († 1878), Florian Rieß S. J. († 1882), der mit Aufwand großen Scharfsinnes die grundlegende Frage nach dem Beginne der christlichen Zeitrechnung behandelte; vor allem Jos. Hergenröther, diese Säule katholischer Wissenschaft in Deutschland, dessen Verdienste Leo XIII mit dem Purpur ehrte († 1890), Pius Gams O. S. B. († 1892), der mit wahrem Bienenfleiß die so brauchbare Series episcoporum zusammengestellt hat. Eine tüchtige Conciliengeschichte lieferte C. Jos. von Hefele, Zierde der Tübinger theologischen Facultät und Bischof von Rottenburg († 1893); die Acten der neueren Concilien sammelte mit einigen seiner Mitbrüder Gerh. Schneemann S. J. († 1885, nicht 1884). Die Acta et decreta vaticani krönen, als 7. Bd nach seinem Tode von Theod. Granderath herausgegeben (vgl. Ztschr. 1891 S. 301 ff.), diese mustergiltige Sammlung. Er war auch Mitbegründer der so verdienstlichen Stimmen aus Maria Laach. Der bahnbrechende Janssen († 1891) zerstörte den Nimbus, womit man die Reformation zu verherrlichen gesucht hatte, und zeichnete sie wahrheitsgetreu in ihrem ganzen so traurigen, ja häßlichen Verlauf. Die kirchliche Topographie von Mähren bietet in 9 Bänden G. Volný O. S. B. († 1879) und sein berühmter Ordensgenosse Beda Dudik († 1890) in 12 Bänden die Geschichte jenes Landes. Anton Mayer beschrieb die Diöcese München-Freising, die Diöcese Augsburg Ant. Steichele, nachmaliger Erzbischof von München († 1889), die von Brixen Georg Tinkhauser († 1873). Schmerzlich berührt es, Jos. Ign. Döllinger diesen Gelehrten nicht beigezählt sehen zu können. Zu den glänzendsten Hoffnungen berechtigten seine ersten Leistungen, die dann sein trauriger Abfall von der Kirche vereitelte. Nur in einer Anmerkung konnte der Verfasser seiner gedenken († 1890). — Bedeutende Kanonisten waren Georg Phillips († 1872), C. E. Franz Roßhirt († 1873), Ferd. Walter († 1879), W. Molitor († 1880), Joh. Rud. Kutschker, Erzbischof von Wien und Cardinal († 1881), Herm. Gerlach († 1886), Phil. Hergenröther († 1890), Matthäus Binder, Bischof von St. Pölten († 1893). Unter den Moralisten verdient besondere Erwähnung Ernst Müller, Bischof von Linz († 1888), dessen Moral soeben in 7. Aufl., besorgt durch Al. Schmuckenschläger, erscheint. Pastoral ist gut vertreten durch den Redemptoristen Joh. Mich. Benger († 1870), durch Jos. Amberger († 1889), Joh. B. Renninger († 1892), Ign. Schüch O.S.B. Um die Pädagogik machten sich besonders verdient Jos. Kehrein († 1875), Al. Carl Ohler († 1889), Lorenz Kellner († 1892). Alban Stolz war der gottbegnadigte Lehrer des Volkes in seinen unvergänglichen Kalendern für Zeit und Ewigkeit, sinniger Biograph der hl. Elisabeth und überhaupt der Heiligen († 1883). Liturgik bearbeiteten Joh. B. Lüft († 1870), Joh. Peter Kreuser († 1870), der tüchtig geschulte Willibald Apollinar Maier († 1884), namentlich Val. Thal-

hofer, auch auf dem Gebiet der Exegese wohlverdient († 1891), Suitb. Bäumer aus der so hoffnungsreich und segensvoll aufblühenden Beuroner-Congregation († 1894). Auf die Pflege der Beredtsamkeit verlegten sich Jos. Jungmann S. J. († 1885) und Nic. Schleiniger S. J. († 1888). Jos. Schneider S. J. machte sich sehr verdient (mit A. Maurel S. J. † 1874) durch eine gesichtete, verläſsliche Sammlung der Ablässe († 1884). Für die Rechte der Kirche stand eine lange Reihe apostolischer Oberhirten nicht allein durch Wort und Schrift, sondern mehrere auch durch Opfer selbst ihrer Einkünfte, Würden, Freiheit ein; so der ritterliche W. Emmanuel von Ketteler, Bischof von Mainz († 1877), Matthias Eberhard, Bischof von Trier († 1876), Conrad Martin, Bischof von Paderborn († 1879), Vincenz Gasser, Fürstbischof von Brixen († 1879), Heinrich Förster, Fürstbischof von Breslau († 1881), C. Joh. Greith, Bischof von St. Gallen († 1882), J. Theodor Laurent, apost. Vicar von Luxemburg († 1884), Fr. Jos. Rudigier, Bischof von Linz († 1884), Joh. B. Zwerger, Fürstbischof von Graz († 1893) usw.

Noch manche wären zu nennen, doch wir müssen abbrechen, da wir keine Geschichte der Theologie schreiben, sondern nur einen Einblick gewähren wollen in die rührige Werkstätte katholischer Wissenschaft neuester Zeit (1870—94), die uns freilich nur flüchtig der Schluſsabschnitt des 3. Bd. des Nomenclator in neuer Auflage eröffnet. Er zeigt uns, daß die katholische Kirche nicht am Absterben ist, nicht an Marasmus senilis oder Schwindsucht leidet, nicht in einem Auflösungsproceſs sich befindet, wie der Protestantismus infolge der muthwilligen Verwerfung jeder kirchlichen Auctorität, der Loslösung von dem durch Christus eingesetzten Centrum der Einheit, dem apostolischen Stuhle. Die katholische Kirche zeigt sich hier verjüngt in neuer Triebkraft, und wie sie gerade in der Neuzeit auf dem Gebiete der Missionen neue Expansiv- und Schwungkraft entfaltet, so entwickelt sie, mächtig gefördert durch die wiederholten kräftigen Impulse des jetzt glorreich regierenden Papstes Leo XIII, neues Leben in allen Fächern und Zweigen katholischen Wissens. Gelabt und gestärkt durch dieses vertrauenerweckende trostvolle Bild möge die jetzt lebende Generation dem neu pulsierenden wissenschaftlichen Leben mit voller Hingabe sich anschließen, um auf den Bahnen echt kirchlichen Fortschrittes weiter zu arbeiten zur Ehre Gottes, zum Heile der Seelen, zur Förderung der kirchlicher Interessen und des Ausbaues wahrer katholischer Wissenschaft. H.

Zum neuesten Werke Wellhausens. In dem Kampfe auf Leben und Tod, welchen in unserem Jahrhundert der Unglaube auf dem Gebiete der Philosophie, der Naturwissenschaft und der Religionsgeschichte

gegen das Christenthum aufgenommen hat, tritt uns eine frappierende Aehnlichkeit entgegen in den Principien, von denen Pantheismus, Materialismus und höhere Bibelkritik ausgiengen, in der Entwicklung, welche diese Systeme durchgemacht, in den Triumphen, welche sie gefeiert haben, in dem Niedergange, welchem sie anheimgefallen sind oder anheimzufallen im Begriffe stehen. Selbständige, jedes folgende Stadium als natürliches Ergebnis aus dem vorausgehenden begreiflich machende Evolution, unter Ausschluss eines mit freier Macht die Welt regierenden und, wenn es seinen weisesten Plänen entspricht, auch mit übernatürlichen Thaten in ihren Gang eingreifenden Gottes, das war die gemeinsame speculative Grundlage.

In der Philosophie operierte man mit dem entwicklungsfähigen Absoluten. Man kam zur Einsicht, dass das Absolute, um dem angestrebten Ziele entgegenzuführen, als Einheit von Sein und Denken gefasst werden müsse. Die Systeme, welche die Auswirkung dieses Absoluten zur Welt der Menschheit begreiflich machen sollten, kamen und verschwanden. Sie hatten nur Wert als nothwendige Stufen im Emporstreben des Denkens zur absoluten Philosophie. Aber als es Hegel gelang, die Identität von Sein und Erkennen als den logischen Begriff zu erfassen, und aus der immanenten dialektischen Selbstentwicklung des Begriffes durch das Medium des Widerspruches das ganze Universum in seiner wunderbaren Mannigfaltigkeit mit staunenswerter Kühnheit und Consequenz herzuleiten, da war die absolute Philosophie gefunden, sie riss die Geister mit einer uns am Ende des Jahrhunderts nicht mehr begreiflichen elementaren Gewalt mit sich fort. Der Pantheismus als Panlogismus feierte Triumphe wie kein philosophisches System vor ihm, jeder Widerspruch wurde mit dem gröbsten Geschütze niedergedonnert. Man sah ein, auf dem Wege Hegels musste es gehen, oder es gieng überhaupt nicht. Herbart hatte Recht, wenn er schrieb: Geht man nicht gänzlich aus dieser Art zu philosophieren heraus, so wird es nicht leicht jemand besser machen als Hegel.

Doch der Triumph war kurz. Auf den tollen Rausch der Welt- und Selbstvergötterung folgte langsam die bitterste Ernüchterung, nicht wenig gefördert durch die starken Güsse kalten Spottes aus den Laboratorien der mächtig emporstrebenden Naturwissenschaften. Man schaute sich die Welt wieder auf ihre Wirklichkeit an, die Spaltung unter den Schülern des großen Meisters, von denen manche alle Consequenzen der Lehre zogen, that das ihrige, das Hegel'sche System wurde begraben; doch der Pantheismus ist unter Verzicht auf wissenschaftliche Begründung als nothwendiges Postulat des philosophischen Monismus geblieben.

Nicht so schnell kamen die goldenen Tage für den Materialismus. Seine Adepten durften auf keinen Sieg hoffen, so lange sie keine Erklärung des Lebens in seinen unzähligen Formen und Er-

scheinungen zu geben vermochten. Allerdings wurden sich viele bald klar über den Weg, der allein zum Ziele führen konnte: Umwandlung der Organe durch Gebrauch oder Nichtgebrauch, bedingt durch die äußeren Lebensverhältnisse. Aber lange wollte kein Lichtstrahl diesen Weg erhellen; es wollte sich keine Antwort einstellen auf die Frage: wie konnte auf rein mechanischem Wege die Entwicklung den Verlauf nehmen, dessen großartiges Resultat in der Natur vor Augen liegt. Da trat Darwin auf mit seinem Werke ‚Ueber die Entstehung der Arten‘. Erhaltung der am nützlichsten abgeänderten Individuen im Kampf ums Dasein und Vererbung der erworbenen Eigenschaften. Die geniale Idee, ihre glänzende Durchführung mit Hilfe staunenswerter Detail-Kenntnisse verschafften dem Werke einen Erfolg, wie ihn so plötzlich noch kein gelehrtes Buch bis dahin erreicht hatte. Die Theorie wurde schleunigst von der alles in Frage stellenden Behauptung der ursprünglichen Schöpfung einzelner Arten gesäubert, und der Materialismus blies Sieg auf der ganzen Linie. Eine wahre Revolution trat ein auf den verschiedenen Feldern der organischen Naturforschung, die Affentheorie trug die Discussion in die untersten Schichten der Bevölkerung. Die gelehrtesten Stimmen, welche Vernunft predigen wollten, wurden niedergeschrien, Spott und Hohn regnete es auf jeden, der sich gegen die sicheren Resultate der Wissenschaft κατ᾽ ἐξοχήν anstemmen wollte. Freund und Feind war ja darin einig: geht es mit dem Darwinismus nicht, so geht es überhaupt nicht. Und heute? Der Darwinismus als mechanistische Transmutationslehre ist wissenschaftlich abgethan. Er ist im gelehrten Kampfe eine wertlose Waffe gegen die Religion, wird aber vom Materialismus beibehalten als nothwendiges Postulat des Atheismus. Was das fieberhafte Forschen zum Zwecke seiner Begründung an reellen Ergebnissen zutage gefördert hat, verbleibt der wahren Naturwissenschaft als wertvoller Besitz.

Am längsten musste sich die Bibelkritiker in saurer Arbeit abmühen. Namentlich im Bereiche der Pentateuchkritik, wo die Entscheidung fallen musste, wollte der Erfolg sich nicht einstellen. Und doch hatten schon 1835 George und der damals kaum beachtete, jetzt so gefeierte Hegelianer Vatke das rettende Wort gesprochen. Es wurde nicht verstanden. Hypothesen tauchten auf und giengen unter. Ja zeitweilig, namentlich als Hengstenberg seine ganze gewaltige Kraft gegen die höhere Kritik einsetzte, schien es, als solle sie von der Fläche verschwinden, ohne je sonnige Tage gesehen zu haben. Aber solche Irrthümer erlöschen nicht, bevor sie ausgetobt haben. Graf, von welchem die gegenwärtig hochberühmte Hypothese den Namen entlehnt hat, vertrat in seinem Werke: ‚Die geschichtlichen Bücher des alten Testamentes‘ wieder den Standpunkt Vatkes, abermals ohne, wenigstens in Deutschland, viel Anklang zu finden. Da erschien 1878 Wellhausens ‚Ge-

schichte Israels', in späteren Auflagen Prolegomena zur Geschichte Israels betitelt. Damit war in der protestantischen Theologie der Sieg der Graf'schen Theorie und damit der Sieg der höheren Kritik überhaupt entschieden. Wellhausen ist für die Religionsgeschichte, was Hegel für die Philosophie, Darwin für die Naturforschung war. Die wesentlichen Gedanken sind nicht neu, aber von ihm haben sie ihre umstürzende Kraft. Sein begeisterter Anhänger Cornill fasst[1]) seine Bedeutung in die Sätze zusammen: ,In glänzender Darstellung gibt W. hier eine Gesammtanschauung, welche durch ihre Einfachheit und Geschlossenheit überzeugend wirkt. An der Geschichte des Cultus und der Geschichte der Tradition führt er es durch, wie beide Entwicklungsreihen durchaus einander parallel laufen, wie der religionsgeschichtliche Werdeprocess auf Schritt und Tritt seinen Ausdruck und zugleich seine Bestätigung findet in den Erscheinungen der Literatur. Israel und das Judenthum sind zwei durchaus verschiedene Begriffe, und der Kanon ist es, der das Judenthum vom alten Israel unterscheidet. — Das Werk hat einen beispiellosen Erfolg gehabt'. Kein Wunder! So oder gar nicht! Dieser Gedanke drängt sich beim Lesen des genialen, blendenden, mit fast übermüthiger Siegesgewissheit geschriebenen Buches immer wieder auf. W. selbst theilt diese Ueberzeugung, und wirft den Kritikern, die nicht mit ihm gehen wollen, geradezu Schwachmüthigkeit vor, falls sie nicht auf Moses zurückgehen wollen. Durch W. ist die ungläubige Bibelkritik eine alles niederzwingende Macht in der protestantischen Theologie geworden, aus den anscheinend so glänzenden Resultaten der Pentateuchforschung schöpfen die an sich oft so leeren Hypothesen auf anderen Gebieten, namentlich dem neutestamentlichen, ihre Kraft, die wenigen entschiedenen Vertheidiger der Tradition werden, je nachdem, verhöhnt oder bemitleidet. Es ist heute eine Freude Kritiker zu sein. Der arme, durch Pantheismus, Materialismus und kritische Vorarbeiten ohnedies schon so geschwächte Protestantismus ist durch die radicale Zerstörung des Ansehens der einst abgöttisch verehrten Bibel ins Herz getroffen und besteht als christliche Religionsgesellschaft augenblicklich seinen traurigen Todeskampf.

Dürfen wir nun den Analogie-Schluss wagen: Der jetzt triumphierende Wellhausenismus wird das Schicksal des Hegelismus und Darwinismus theilen? Klostermann, Professor an der Universität Kiel, spricht in seinem 1893 erschienenen Werke ,Der Pentateuch' aus kritischen Gründen die Ueberzeugung aus, daß die bisher betriebene Genesis-Kritik in der Auflösung begriffen und die ganze moderne Pentateuch-Kritik auf dem Wege zum Bankerotte sei. Es gehörte für einen protestantischen Bibelforscher ein achtunggebietender Grad von Selbständigkeit des Denkens dazu, der von Sieg zu Sieg eilenden Richtung der Kritik ein

[1]) Einleitung in das alte Testament 2. Aufl. S. 11.

solches Prognostikon zu stellen. Wird es sich bewähren? Zweifellos. Der Gründe, die nothwendig zu diesem Ende führen, gibt es viele; so, um nur einige anzuführen, die weit über W. hinausdrängenden radicalen und doch unabweisbaren Folgerungen der Jüngeren[1]), die maßlose Sucht, Widersprüche zu construieren, wo sie offenbar nicht vorhanden sind, die hartnäckige Abweisung der besten Harmonierungsversuche, wo scheinbare Antilogien sich finden, das bei der sonstigen Freiheit lächerliche starre Festhalten am masoretischen Texte, blos um einen wirklichen Widerspruch nicht preisgeben zu müssen[2]); die ins Unheimliche anwachsende Zahl der Jahvisten (J_1 J_2 J_3 ..), der Arbeiter am Priestercodex (P_1 P_2 P_x), der Elohisten und Redactoren mitsammt den in großartiger petitio principii als Helfer in jeder Noth eigens erfundenen Deuteronomisten, die mit ihren geschäftigen Händen die ganze vorexilische Literatur retouchiert haben sollen. Fügen wir hinzu die psychologisch unmögliche Persönlichkeit des Hauptredactors des Pentateuchs[3]), die alle

---

[1]) Um dies an einem Beispiel aufzuzeigen, so gibt W. in seinem neuesten, gleich zu besprechenden Buche noch die Uebersiedelung der später Israel bildenden hebräischen Geschlechter nach Gosen zu; ebenso ihre dortige Knechtung, die Befreiung durch Moses gelegentlich einer schweren Pest, den jahrelangen Aufenthalt in der Wüste von Kades, den Kampf gegen die Amoriter im Ostjordanlande, der mit der Zerstörung des Reiches Sihons und dem Gewinne des nördlich vom Arnon gelegenen Landes endete. Stade, nach W. der bedeutendste unter den jetzt lebenden Vertretern der Graf'schen Hypothese, dessen Geschichte des Volkes Israel ganz auf dem von W. gelegten Grunde aufgebaut ist, leugnet bereits obige Facta insgesammt. ‚Die Meinung, es hätten die Israeliten bereits unter Mose das Land nördlich vom Arnon erobert, ist als unhistorisch aufzugeben. Sie geht zurück auf unkritische Benützung von Nu. 21'. Die Eroberung dieses Landes geschah erst durch König Omri, Ahabs Vater. Niemand wird sagen können, Stade führe den Beweis nicht strenge nach den Normen der kritischen Methode. Freilich wird ihm darüber auch Josua ein Heros eponymos, während W. noch einiges von seinen geschichtlichen Thaten zu erzählen weiß. Moses steht auch bei Stade noch da, einsam und verlassen, nicht zur Ehre der Kritik. [2]) Belege dafür liefert W.s Geschichte der Tradition (2. Theil der Prolegomena) in Fülle. Man vergleiche zB. gleich das 1. Capitel ‚Die Chronik' mit Movers' kritischen Untersuchungen über die biblische Chronik. [3]) ‚Endlich bringt sie (die Pentateuch-Kritik) als Verfasser des buntscheckigen und doch großartig sinnvollen Buches einen Mann heraus, der psychologisch und literaturhistorisch den größten Widerspruch darstellt und dem seinesgleichen wohl schwerlich je nachgewiesen wird. Denn auf der einen Seite ist er von einer gottverlassenen Borniertheit und Unfähigkeit, die ihm unmöglich macht, selbst etwas Ordentliches zu sagen und, was er andern nacherzählt, irgendwie zu assimilieren; auf der andern dagegen von einer wahrhaft dämonischen Kunst, seine in lauter Rinnsälchen aufgelösten Quellflüsse

Grenzen des Glaubhaften übersteigende Niederträchtigkeit, mit welcher Priester und Propheten in einer mehr als ein Jahrhundert umfassenden Thätigkeit das so schwere Gesetz sollen ausgesponnen und dann dem Volke als Offenbarung Jahves auferlegt haben[1]). Dazu kommt die schlechterdings unmögliche Verstandeslosigkeit der Betrogenen; Fürsten, Priester, Vornehme und Geringe äußern nie auch nur eine Spur von Zweifel über den mosaischen Ursprung der neuen Gesetze, weder nach der ersten Publication unter Josias (Deuteronomium) noch bei der zweiten viel ärgeren durch Esdras (im wesentlichen der ganze Pentateuch[2]).

Den öffentlichen Miscredit, in welchen die ganze Kritik infolge ihrer Ausnützung von seiten der subversiven Elemente im Staate immer mehr verfällt, wollen wir nur erwähnen. Es liegt eine tief beschämende Demüthigung für die stolzen Männer der Wissenschaft in der Art, in der sie augenblicklich in Deutschland bei den Anstrengungen zur Rettung der gesellschaftlichen Ordnung in die Discussion gezogen werden. In den gelehrten Kreisen aber kann diese Classe von Theologen ihr Ansehen nur behaupten bis zum Tage, an dem die Erkenntnis ihrer Unfähigkeit, neben den Ruinen, die sie geschaffen, einen soliden Neubau aufzuführen, zum Durchbruch kommt. Stade behauptet stolz: ‚Die Geschichte des Volkes Israel zerstört manche Illusion, aber für das Genommene gibt sie immer etwas weit Besseres zu bleibendem Besitze'. Nun, die Aufforderung, dies Bessere zu liefern, wird immer dringender an sie gestellt, die Sterilität an positiven Ergebnissen wird den Kritikern seit Jahren zum Vorwurf gemacht, man sagte ihnen namentlich von England aus: Hat die traditionelle Auffassung der Geschichte Israels

---

durch beständige Kreuzung mit einander in Verbindung zu erhalten und in einem neugegrabenen Flussthale in derselben Stromrichtung dahin zu führen, welche auch die alten Betten innehielten'. Klostermann aaO. S. 44.

[1]) Die Kritiker sträuben sich sonderbarer Weise gegen die Charakterisierung jener Männer als Betrüger. Cornill (Einleitung S. 37) entschuldigt die Männer, welche das Deuteronomium fabriciert haben sollen, damit, daß nur unter Moses' Namen ein Späterer als religiöser Gesetzgeber auf Gehör rechnen zu können glaubte. ‚Das muss die Entschuldigung jener Männer sein, daß sie kein anderes Mittel sahen, um ihr im Geiste Moses und zur Ehre Jahves geplantes Werk auszuführen'. Also zur Ehre Jahves wollten sie bewusst eines der schwersten Verbrechen begehen durch den Missbrauch seines Namens in solcher Sache. Durch den Umstand aber, daß sich das nicht ausführen ließ ohne ein zweites Verbrechen, ist beides entschuldigt. Also eine mehrfache Befolgung des Grundsatzes: ‚Der Zweck heiligt die Mittel', wird jenen Männern angedichtet, und entschuldigt.

[2]) Denken wir einmal, wer immer träte jetzt auf mit einem neugefundenen Evangelium, in dem Christus der Herr den Gläubigen die schwersten, bisher unbekannten Lasten auferlegte. Das Gelächter, mit dem dieser Fund von aller Welt aufgenommen würde, zeigt uns die Absurdität der kritischen Hypothesen.

ihre Schwierigkeiten, so wird jede Darstellung derselben mit Ausschluss des übernatürlichen Elementes absurd sein. So noch neuestens das von einer Anzahl englischer Gelehrten herausgegebene Werk: Lex Mosaica, or the Law of Moses and the Higher Criticism.

Man ließ sich das bisher nicht sonderlich anfechten, wohl hauptsächlich getragen durch die zuversichtliche Hoffnung, der Meister werde die Gegner durch eine positive und abermals durchschlagende Darstellung der Geschichte Israels zum Schweigen bringen. Nun ist Wellhausens ‚Israelitische und Jüdische Geschichte' erschienen. Mit welcher Spannung das Werk erwartet wurde, zeigt die Thatsache, daß es in kürzester Frist vergriffen war. Was bietet es? Den Beweis der Unmöglichkeit, das Werden und den Lebensgang des Volkes Gottes aus dem Wirken blos natürlicher Factoren begreiflich zu machen. Man kann ruhig sagen, mit diesem Werke ist der Niedergang der modernen Pentateuch-Kritik nicht blos eingeleitet, sondern auch schon eine gute Strecke weit gefördert. Bei dem im allgemeinen positiven Charakter dieser Geschichte tritt mit erschreckender Klarheit die Verwüstung zutage, welche die destructive Arbeit angerichtet hat. Selbst einem begeisterten Verehrer W.s kann es nicht entgehen, daß sich aus diesen kläglichen Resten, welche aus den reichen Nachrichten der hl. Bücher übrig geblieben sind, keine Geschichte Israels herstellen läſst. Und wären doch diese Reste unanfechtbar, um den ohne sie ganz in der Luft hängenden Constructionen a priori irgend einen Halt zu bieten. Aber sie sind vom kritischen Standpunkte aus großentheils, um nicht zu sagen alle, sehr anfechtbar. Man muſs consequent sein und die alles gleichmäßig zu vernichten geeignete Methode auch auf die der Hypothese nicht feindlichen, ja selbst auf die ihr günstigen Stücke anwenden.

Da haben wir zum Beispiele nach dem übereinstimmenden Urtheile der Gelehrten, die uns beschäftigen, im 9. Capitel der Richter — die Herrschaft Abimelechs, des Sohnes Gedeons — eines der kostbarsten Ueberbleibsel althebräischer Historiographie; namentlich stört keine Spur theokratischer Ideen den Genuſs. W. bringt den Inhalt dieses Capitels mit ungewöhnlicher Ausführlichkeit, nur die Fabel des Jotham wird übergangen. Aber wie? wenn wir einmal das Capitel ‚kritisch' untersuchten? Man braucht sich nur etwas in die Methode hineingelebt zu haben, um von den lebhaftesten Zweifeln an der ganzen Erzählung bestürmt zu werden. Man wird den Gedanken nicht los, daß wir hier eine der vielen Projectionen von Ereignissen und Zuständen der späteren Königszeit in die Richterperiode vor uns haben. Ein Judäer aus der Zeit des Königs Ozias hat mit dieser Dichtung seinem Haſs und Neid gegen das von Jeroboam I in Sichem begründete und unter Jeroboam II so blühende Nordreich Luft gemacht. Namentlich König Jehu ist kaum verhüllt, er wird mit den schwärzesten Farben gemalt

weil er seine Mörderhand auch gegen die Davididen ausstreckte und all das Elend unter Athalia über Juda brachte. In der Gestalt des liebenswürdigen Jotham erkennt man sofort Joas, den einzigen geretteten Prinzen aus Davids Hause. Zu denken gibt Abimelechs Tod. Sollen wir darin eine Anspielung auf ein uns unbekanntes Ereignis oder eine ‚Nachwucherung' aus der alexandrinischen Zeit sehen? Die Aehnlichkeit seiner Todesart mit der des Pyrrhus läßt sich nicht verkennen.

Will der Leser in diesem kritischen Versuche eine unwürdige Persiflage der kritischen Arbeiten erblicken, so bitte ich ihn einmal zuzusehen, wie W. unter dem Beifall der Schule findet, daß bei der Gestaltung der für die Graf'sche Hypothese so unbequemen Erzählung Richter 19 ff. ‚der jüdische Hass gegen die vordavidische Hegemonie Benjamins im Spiel gewesen ist'[1]). Sollte überhaupt die Kritik einseitig geübt werden, dann hätten wir ein viel größeres Recht, bei den relativ wenigen der traditionellen Auffassung ernste Schwierigkeiten bietenden Stücken und Stellen von antitheokratischen Fictionen, gesetzesfeindlichen Ueberarbeitungen u. dgl. zu reden. Unsere geringen Eingriffe könnten wir ganz anders rechtfertigen als die rationalistischen Gelehrten ihre die ganze geschichtliche Literatur der altisraelitischen Zeit bis auf einen kleinen Rest zerstörenden Gewaltthaten. Aber begnügen wir uns einmal mit diesem kleinen Reste und fragen wir: Ist es W. gelungen, auf Grund desselben die religiöse Entwicklung des außergewöhnlichsten aller Völker begreiflich zu machen? Hat er es vermocht, die Evolution des Gottesbegiffes, die Ausbildung des Prophetenthums, die Entstehung des Gesetzes usw. zu erklären? Gewiss nicht. Wollen seine Anhänger nicht schon jetzt am ganzen Systeme verzweifeln, so müssen sie sich die freilich eitle Hoffnung wahren, einst etwas Besseres zu schaffen. Verfolgen wir zum Nachweis dafür hier blos die Entwicklung der Gottesidee. Es wird genügen.

Die Stadien in der Entwicklung des Gottesbegriffes sind folgende. Jahve ist 1. Gott Israels; 2. Gott Israels und der Gerechtigkeit; 3. Gott der Gerechtigkeit und Israels, daher höchste Macht; 4. Gott der Welt und einzige Macht im Himmel und auf Erden (18).

Erstes Stadium. Jahve, Gott Israels. ‚Der religiöse Ausgangspunkt der israelitischen Geschichte zeichnet sich nicht durch seine absonderliche Neuheit, sondern durch seine Normalität aus. Bei allen alten Völkern findet sich die Beziehung der Gottheit auf die Angelegenheiten der Nation, die Verwendung der Religion als Triebkraft für Recht und Sitte; bei keinem in so großer Reinheit und Kraft wie bei den Israeliten'. Diese Sätze, welche das Fundament des ganzen Baues bilden, harmonieren nun allerdings nicht. Im religiösen Ausgangs-

---

[1]) Einleitung in das Alte Testament von Friedr. Bleek. 4. Aufl. bearbeitet von J. Wellhausen. S. 203.

punkt überrascht uns nicht eine absonderliche Neuheit, im Gegentheile er zeichnet sich aus durch seine Normalität. Und zugleich zeichnet er sich aus durch seine Anormalität, denn er überrascht uns durch die absonderliche Neuheit einer Reinheit und Kraft in der Verwendung der Religion, wie sie uns bei keinem der alten Völker begegnet. Beide Sätze sind nothwendig. Der erste wird gefordert durch das Grundprincip des Rationalismus. Würde der zweite geleugnet, so könnte die Entwicklung, da das Eingreifen übernatürlicher Kräfte ausgeschlossen ist, keinen anormalen Verlauf nehmen. Näher auf die unheimliche Gestalt Jahves in seinem ersten Stadium einzugehen, ist nicht nöthig; er ist im zweiten Stadium nicht viel besser.

Zweites Stadium. Jahve, Gott Israels und der Gerechtigkeit. Hiebei müssen wir länger verweilen. Moses war in der Wüste Richter des Volkes. Er übte aber die Rechtsprechung nicht im eigenen Namen, sondern im Namen Jahves. ‚Er machte sie ganz von seiner Person unabhängig, indem er sie an das Heiligthum Jahves knüpfte, welches bei der Quelle von Kades seinen Ort hatte. Dadurch begründete er einen festen Mittelpunkt für eine Rechtstradition und wurde der Anfänger der Thora in Israel, durch welche das Gemeinbewusstsein und der Gottesbegriff einen positiven, ideellen Gehalt gewann. Jahve war nun nicht blos der Gott Israels, sondern als solcher zugleich der Gott des Rechts und der Gerechtigkeit‘ (14). Darüber ließe sich vielleicht etwas reden, wären nicht die Jünger unbemerkt dem Meister über den Kopf gewachsen und hätten sie nicht den ägyptischen Aufenthalt mit allem, was drum und dran hängt, als unhistorisch weggeräumt. Und das Heiligthum Jahves, das bei der Quelle von Kades einen Ort hatte! Der Plan der Stiftshütte soll einem sehr jungen Architekten angehören, der den salomonischen Tempel copiert habe[1]). Das oben erwähnte Heiligthum Jahves bei der Quelle von Kades stammt aus dem 19. Jahrhundert n. Chr. Mit Kopfschütteln müssen auch die treuesten Schüler des Göttinger Gelehrten den ohne jeden Beweis hingestellten Satz lesen: ‚Das Hauptheiligthum Jahves, zur Zeit Moses vielleicht sein einziges, war bei der sogenannten Bundeslade‘ (15). Bei der Bundeslade! In den Prolegomena lesen wir: ‚Von dem Vorhandensein der Lade Jahves allerdings finden sich gegen Ende der Richterzeit deutliche Spuren, vgl. 1 Sam. c. 4—6‘. Die Spuren ihres Vorhandenseins am Ende der Richterzeit sind unseres Erachtens allerdings so deutlich wie die Spuren der Existenz eines Propheten Samuel. Aber wie will W. aus diesen ‚Spuren‘ ihre wirkliche Existenz zur Zeit des Wüstenaufenthaltes erschließen? Indes wenn wir über solche Zwirnsfäden stolpern, kommen

[1]) Vgl. Graf, Die geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes S. 51 ff. Wellhausen, Prolegomena 1. Cap.: Ort des Gottesdienstes.

wir nicht voran. Der ganze Weg ist damit überdeckt. Suchen wir uns mit Unterdrückung aller Grübeleien ein Bild zu entwerfen von dem Gottesbegriffe des auserwählten Volkes bis nahe an die assyrische Deportation herunter. Empört sich aber das religiöse Gefühl des Lesers beim Anblicke dieses Bildes, so möge er erwägen, daß dieser Jahve nicht der Gott Israels ist, den auch wir anbeten, sondern ein von gelehrtem Wahnwitz ihm substituiertes, widerwärtiges Gemisch von Mensch, Gott und Teufel. — Die Israeliten selbst quälten sich, so wird uns erzählt, weder unter Moses noch später mit dem Nachdenken darüber, was Jahve seinem eigenen inneren Wesen nach sei, nach theoretischen Wahrheiten war nicht die mindeste Nachfrage (17). Aber aus seinen Eigenschaften und seiner Stellung im Universum können wir ihn erkennen.

Als charakteristische Eigenschaften treten hervor: 1. seine große Schläfrigkeit. Nur ein wahrer Heidenlärm in des Wortes buchstäblichem Sinne vermochte ihn zu wecken. Erwachte er aber, dann griff er auch energisch ein. ‚Waren in Zeiten der Ruhe beide — Gott und Volk — eingeschlafen, so wurden sie durch Feindesgefahr wieder aufgerüttelt; immer begann dann das Erwachen Israels mit dem Erwachen Jahves. Jahve erweckte die Männer, welche vom Geiste getrieben sich an die Spitze des Volkes stellten; in ihnen verkörperte sich seine eigene Führung. Jahve zog mit aus unter den Kriegsleuten des Heerbanns, in ihrem Enthusiasmus ward seine Gegenwart verspürt. Jahve endlich entschied vom Himmel aus den Streit, der auf Erden geführt wurde‘ (15). Warum zog er doch nur mit dem Heerbann aus, wenn er im entscheidenden Augenblicke im Himmel sein musste?

2. Seine Parteilichkeit für Israel. ‚Immer stand er auf Seiten Israels, sein Interesse war auf Israel beschränkt, wenn auch seine Macht — dazu war er ja Gott — weit über die Grenzen des Volkes hinausgieng‘ (15).

3. Sein ungestümes, unberechenbares Naturell. ‚Seine Wirksamkeit hatte etwas Gewitterhaftes, sie passte besser für außergewöhnliche Fälle als für den Hausgebrauch‘[1]) (15). ‚Jahve hatte unberechenbare Launen, er ließ sein Antlitz leuchten und zürnte, man wusste nicht warum, er schuf Gutes und schuf Böses, strafte die Sünde und verleitete zur Sünde — der Satan hatte ihm damals (zur Zeit Jerobeams II) noch keinen Theil seines Wesens abgenommen‘[2]) (70).

---

[1]) Dem entspricht auch sein Name. ‚Die Etymologie ist ganz durchsichtig; er fährt durch die Lüfte, er weht. Jahve hat auch sonst Aehnlichkeit mit Wodan‘ (18). Mit der Etymologie, die er selbst Ex. 3 gibt, lässt ihn somit nur der Elohist flunkern. [2]) In den kritischen Untersuchungen spielt der schneidende Gegensatz in dem Berichte über die Veranlassung der

Was seine Stellung angeht 1. gegenüber andern Göttern, so war sie nicht hervorragend. ‚Wie es verschiedene Völker gab, so gab es verschiedene, auf ihren Gebieten gleichberechtigte Götter. Das Verhältnis Jahves zu Israel war nicht einzigartig‘ (68). Weil die andern Götter gleichberechtigt waren, kam der Gott Israels bei der Ansiedelung seines Volkes im Westjordanlande in eine arge Klemme. Baal war Landesgott. Zwei von einander unabhängige Götter im selben Lande, das gieng nicht. Was thun? Jahve blieb zunächst fern. ‚Im Deborahlied wohnt Jahve noch nicht in Palästina, sondern auf dem Berge Sinai in der Wüste und kommt von dort, wenn es nöthig ist, zu Hilfe‘ (32). O Poesie, an dem Missverstand bist du unschuldig. ‚Es war aber auf die Dauer unmöglich, daß der Landesgott ein anderer sein sollte als der Gott des herrschenden Volkes‘. Was für ein Mittel zur Klärung der Situation fand sich nun? Eines, das schon über viele Schwierigkeiten hinweggeholfen. Israel vermählte sich mit Kanaan, Jahve mit Baal. ‚Kanaan und der Baal waren der weibliche, Israel und Jahve der männliche Theil in dieser Ehe‘. Also Theokrasie, ein Verwachsen zweier Götter, wobei Jahve diesmal noch wenigstens seinen Namen der fort- und fort gährenden Mischung übertrug. Bei einem späteren götter-chemischen Experimente gieng es ihm nicht mehr so gut ab, wie wir erfahren werden.

Was seine Stellung angeht 2. gegenüber der Natur, so erkannte man ihm mit nichten eine Herrschaft über dieselbe zu. ‚In alter Zeit führte die Natur ein geheimnisvolles Leben für sich, sie war noch unerobert von der Religion und erweckte das Grauen. Jetzt (in der nachexilischen Zeit) ist der Bann dahin, sie ist Gott unterthan, der Mensch steht ihr furchtlos gegenüber‘ (179). Freilich hören wir anderwärts inbezug auf dieselbe alte Zeit: Man sah das Wirken Jahves in allem, was geschah, auf dem Gebiete der Natur, wo er sich im Gewitter offenbarte, und vorzugsweise auf dem Gebiete der Geschichte‘ (69).

Was endlich seine Stellung gegenüber seinem Volke angeht, so war die Hauptsache, daß er Regen und Sieg verlieh. Eine zweite Function, die ihm zustand, war, daß er richte und vergelte, natürlich auf Erden, denn nach dem Tode war es aus. Diese Gerechtig-

---

Volkszählung Davids in 2 Samuel 24, 1 und 1 Chronik 21, 1 eine wichtige Rolle. Dort ist es Gott, hier ist es Satan, der den König anreizt. Darauf ist offenbar in dem letzten der obigen Worte angespielt. Besteht der Widerspruch wirklich, dann hat man zur Zeit Christi Gott und Satan abermals identificiert, wie die Bitte des Vaterunser lehrt: führe uns nicht in Versuchung; und wir, die das Gebet täglich verrichten, wenden wir uns damit eigentlich an Satan, der Gott den betreffenden Theil seines Wesens abgenommen hat.

keit war aber barbarisch. Um den einzelnen kümmerte er sich blutwenig. ‚Ueber ihn gieng das Rad der Geschichte hinweg, ihm blieb nur Ergebung, keine Hoffnung. Nicht in dem Ergehen des Individuums, sondern in dem Schicksal der Geschlechter und Völker, oder auch der Throne und Herrschaften, kam Jahves Gerechtigkeit zur Erscheinung; nur darum konnten Himmel und Hölle entbehrt werden‘ (69). Darum konnten Himmel und Hölle entbehrt werden, weil auf Erden den einzelnen Frommen das Rad der Geschichte zermalmte, und der einzelne Gottlose eitel Glück erlebte!

Wie wir uns übrigens das Einwirken Gottes auf die Geschicke des Volkes zu denken haben, werden wir gleich bei Gelegenheit des Auszuges aus Aegypten belehrt. ‚Was absichtlich durch Moses und was ohne menschliches Zuthun durch Natur und Zufall geschah, das vereinigte sich alles zum Thun Jahves für Israel‘ (14). — Dies ist das Bild der Gottesidee für die ganze Zeit bis nahe an die Zerstörung Samarias heran und hat nicht nur für Ephraim, sondern auch für Juda Geltung. ‚Erst von Israel aus übertrug sich die Reaction gegen den Baaldienst auch auf Juda, Israel hatte überhaupt die Initiative. Dort machte man die Experimente, und in Jerusalem zog man die Lehre daraus‘ (84).

Nun wartet der Leser, vermuthe ich, auf die historische Begründung dieser Auffassung. Leider muss ich ihm mittheilen, daß sich im Buche keine Spur davon findet. Wem die Autorität des berühmten Gelehrten und die gleich zu erwähnenden philosophischen Gründe nicht genügen, muss sich anderswo umsehen. Doch dürfen wir uns auch nicht schmeicheln, mit historischen Gründen irgend etwas gegen obige Darstellung ausrichten zu können. Man könnte freilich versucht sein, sich auf jene Partien des Pentateuches zu berufen, welche mit der Bezeichnung ‚das jehovistische Geschichtswerk‘ zusammengefasst werden, und dessen Quellen, J(ahvist) und E(lohist), der schönsten Periode der Königszeit angehören sollen und nach der Kritik selbst zwar nicht historische Wahrheit, aber doch ein treues Bild der Sitten und religiösen Anschauungen ihrer Zeit bieten. In diesem Werke aber erscheint Jahve als der einzige, allmächtige, allheilige, allgerechte und absolute Gott. Mit einer solchen Instanz würden wir uns lächerlich machen. Wir würden zeigen, wie es uns unbekannt geblieben ist, daß die ganze alte Ueberlieferung wie mit einem judaistischen Verdauungsschleim überzogen ist; wir würden unsere Unkenntnis davon documentieren, daß der höheren Kritik ein J_2 E_2 Jx nebst beliebig vielen retouchierenden Factoren zu Gebote stehen, mit deren Hilfe man jeden Vers und Halbvers in eine Zeit verweisen kann, in der er für die Hypothese ungefährlich ist. Noch ärger ergienge es uns, wenn wir gar auf die historischen Bücher recurrieren wollten, welche über die Königszeit handeln. Die Chronik (oder Bücher

Paralipomenon) zB. ‚ist eine wahre Travestie der Geschichte, die geistliche Tendenz vernichtet den ästhetischen Wahrheitssinn, hat kein Interesse für die Dinge, wie sie sind, sondern verwendet sie nur als Beispiele für ein paar dürftige Ideen und dichtet sie nöthigenfalls mit großer Dreistigkeit darnach um'[1]) (157).

Die andern historischen Bücher nehmen an diesem Charakter mehr oder weniger theil, je nachdem sie der Graf'schen Hypothese mehr oder weniger widersprechen, und zwar deshalb, weil sie ihr widersprechen. — Aber die gewiss Davidischen Psalmen sind doch getragen vom reinsten Gottesbegriff! Es gibt keinen einzigen Davidischen Psalm. Der Chronik verdanken wir ‚diese Umformung des alten Recken in einen geistlichen Sängerfürsten' (152). Es gibt überhaupt keine vorexilischen Psalmen, nicht einmal eine ‚Analogie' davon. Mit dem Beweise verschont uns das Buch. Wir dürfen auch nicht vorexilische Stücke aus den Weisheitsbüchern als Gegenzeugen vorführen. Nicht blos Koheleth ist nachexilisch, auch Job, Proverbia, kurz: ‚die Hagiographen sind ein Erzeugnis des Judenthums' (157). Man mag es so unglaublich finden, wie man will, daß dies merkwürdige Volk zur Zeit seiner höchsten Blüte so viel wie keine, zur Zeit seines kümmerlichen Daseins und des Aufgebens seiner Sprache die herrlichste Literatur (denn auch vieles, was wir jetzt in den alten Propheten lesen, gehört hieher) geschaffen habe, es ist so. Doch was sagt die Sprachgeschichte dazu? ‚Eine hebräische Sprachgeschichte, deren Resultate bekannt und anerkannt wären, ist bis jetzt nicht vorhanden. Kaum die Vorarbeiten haben begonnen', ruft W. schon in den Prolegomena einem Riehm, Delitzsch und Dillmann entgegen. Viele Kritiker freilich operieren, wie bekannt, energisch auch mit der Sprachgeschichte. Das ist aber was anderes. Könnte denn die höhere Kritik mit solchen Mitteln die alten Israeliten nicht zu reinen Fetischanbetern machen? Gewiss. Doch das fordert die Hypothese nicht.

Ich erwähnte oben, daß W. philosophische Beweise zu Gebote stehen. Hören wir denn einstweilen einen, ein zweiter wird uns später in Anspruch nehmen. ‚Mit einem aufgeklärten Gottesbegriffe hätte Moses den Israeliten einen Stein statt des Brotes gegeben, höchst wahrscheinlich ließ er sie über das Wesen Jahves an sich, abgesehen von seiner Beziehung zu den Menschen, denken, was ihre Väter darüber

[1]) Cornill (Einleitung S. 274) entschuldigt den Chronisten vollständig, weil er — Pentateuchkritiker war. ‚Er hat schon 2000 Jahre vor der „Graf'schen Schule" richtig erkannt, daß die alten Geschichtsbücher und der Pentateuch sich gegenseitig ausschließen'. Darum hat er bona fide die Geschichte verdreht, während die Modernen ebenfalls bona fide, wie wir glauben wollen, Pentateuch und Geschichte verdrehen.

gedacht hatten. Mit theoretischen Wahrheiten, nach denen nicht die mindeste Nachfrage war, beschäftigte er sich nicht, sondern mit praktischen Fragen, welche bestimmt und nothwendig durch die Zeit gestellt wurden‘ (17). Mit einem aufgeklärten Gottesbegriffe hätte Moses den Israeliten einen Stein statt des Brotes gegeben, sie hätten nichts damit anzufangen vermocht! Reichen denn die christlichen, auch protestantischen Missionäre den Heiden, die an Cultur oft tief unter den alten Hebräern stehen, wirklich einen Stein statt des Brotes, wenn sie ihnen den wahren Gottesbegriff bringen? Und womit bei uns die Kinder von einigen Jahren schon viel anzufangen wissen, damit hätte Israel nichts anzufangen gewusst! Es ist absurd, so allgemeinhin zu behaupten die Frage nach dem Wesen Gottes sei eine rein theoretische, gar nicht praktische Frage. Das ist im Gegentheile von allen praktischen Fragen die allerpraktischeste. Nur von einem wahren Gottesbegriffe leitet sich die richtige Erfassung des Sinnes unseres Lebens, der Aufgabe unseres Daseins auf Erden, unserer Pflichten nach den verschiedenen Richtungen hin ab. Aus der wahren Bemerkung, daß aller Nachdruck auf das Wirken Jahves in der Menschenwelt gelegt worden sei, folgt gar nicht, daß man sich um seine Natur nicht gekümmert habe, sondern evident das gerade Gegentheil. Die Vorstellung von seinem Walten musste sich wesentlich anders gestalten, je nachdem man sich ihn als was immer für ein beschränktes Wesen, oder als ewigen, allmächtigen Geist vorstellte[1]). Wollte also Moses bestimmte Ansichten über das Walten Gottes in der Menschenwelt bei seinem Volke zur Geltung bringen, dann durfte er es über das Wesen Gottes nicht denken lassen, was seine Väter gedacht, außer diese haben, was die Kritik leugnet, das Richtige gedacht. Oder wusste Moses selbst nicht das Richtige? Das zu sagen fordert jedenfalls das Entwicklungsprincip.

Drittes Stadium. Jahve, Gott der Gerechtigkeit und Israels. Als die Assyrier die Völkerschaften Palästinas und Syriens der Reihe nach aufrieben, ‚verloren dieselben ihren geistigen Schwerpunkt, die rauhe Thatsache, vor die sie sich unversehens gestellt sahen, vernichtete ihre Illusionen, sie warfen ihre Götter in die Rumpelkammer zu Ratten und Fledermäusen‘[2]) (73). Wer rettete Jahve vor gleichem traurigen Los? Ein armer judäischer Hirte aus Tekoa, Amos

[1]) Angenommen, der Bericht des 3. Cap. Ex. verdiene nicht geschichtlichen Glauben, so hat doch gewiss der Elohist tiefer gelesen in der Seele seines Volkes oder vielmehr in der Seele der Menschheit überhaupt als unser Gelehrter, da er Moses als erste Ausstattung für sein schweres Amt eine Antwort erbitten läßt auf die zu erwartende Frage des Volkes nach dem Namen des Gottes, der ihn sende. Wie Moses diese Bitte und die Frage des Volkes meinte, zeigt die Antwort Gottes. [2]) Vgl. Isaias 2, 20

mit Namen. Seine folgenschwere rettende Idee zeichnete sich wie alles Geniale durch überraschende Einfachheit und weittragendste Wirksamkeit aus. Bisher war Jahve Gott Israels und der Gerechtigkeit gewesen. Amos kehrte die Ordnung um in Gott der Gerechtigkeit und Israels. Infolge dessen mussten die Ereignisse, welche alle übrigen bisher mit ihm auf gleichem Fuße lebenden Götter in die Rumpelkammer stießen, zu nie dagewesener Verherrlichung Jahves ausschlagen. Das ist vielleicht nicht sofort klar. Nun denn! bei der früheren Ordnung stand der Gott Israels an erster Stelle. Dabei ‚war die Hauptsache, daß Jahve Regen und Sieg verlieh‘ (68). Der Gott der Gerechtigkeit kam erst an zweiter Stelle. Darum: ‚wenngleich nicht ausgeschlossen war, daß Jahve Israel züchtigte und strafte, so lief doch endlich seine Gerechtigkeit dahin aus, daß er seinem Volke gegen die Feinde Recht gab und Recht schaffte‘ (69). Bei dieser Auffassung des Verhältnisses hätte sein Volk an ihm irre werden müssen, falls es in die Gewalt seiner Feinde gerieth, und er selbst wäre der Rumpelkammer nicht entgangen. Indem aber Amos die Ordnung umkehrte und die späteren Propheten auf seinen Gedanken eingiengen, wurden die Forderungen der Gerechtigkeit absolut, das besondere Verhältnis zum Volk aus einem natürlichen und nothwendigen ein bedingtes. Jahve verlor die frühere Parteilichkeit für sein Volk. Er ist für Amos ‚kein Richter, der sich bestechen läſst; auf das zornigste eifert er gegen die Vorstellung, als sei es möglich, durch Opfer und Gaben auf ihn einzuwirken. Darum weil Israel allein ihm gedient hat, legt er doch keine andere Richtschnur an dies Volk als an alle andern. Kennt er es am besten, so ist die Folge nicht, daß er um der guten Bekanntschaft willen ein Auge zudrückt und blindlings seine Partei ergreift. Recht ist überall Recht, Frevel immer Frevel‘ (72). So konnte Amos ‚das Unerhörteste‘ wagen. Er konnte predigen: ‚nicht Assur, sondern Jahve selber bewirkt den Untergang Israels; Jahve triumphiert durch Assur über Israel‘ (71). Durch die neue Ordnung: Gott der Gerechtigkeit und Israels, wird er ‚der Gefahr entzogen, mit der Welt zu collidieren und an ihr zu scheitern, die Herrschaft des Rechts erstreckt sich gleichmäßig über Israel und Assur. Dies ist der sogenannte ethische Monotheismus der Propheten; sie glauben an die sittliche Weltordnung, an die ausnahmslose Geltung der Gerechtigkeit als obersten Gesetzes für die ganze Welt‘ (75). Das bedeutet ohne Zweifel einen großen Fortschritt. Doch dürfen wir auch nicht zuviel hineinlegen. ‚Das religiöse Subject ist auch ihnen (den Propheten) noch nicht der einzelne, sondern Israel, und wenngleich Jahve der Nation über den Kopf zu wachsen beginnt, so ist doch die gewaltig realistische Persönlichkeit vom alten Volksgott beibehalten‘ (74). Wohl ist ihnen Jahve der ‚Gott der Mächte‘, die höchste Macht. Doch der Monotheismus der Moral ‚wird durchaus nicht zu einer theo-

retischen Correctur des Gottesbegriffes benutzt, die mufste sich still-schweigend von selber vollziehen' (75).

Was sollen wir nun denken von dieser Umstellung der zwei Ehrentitel Jahves und den eingreifenden daraus gezogenen Folgerungen? Die Idee mag dem Uneingeweihten geistreich vorkommen. Wer die Schablone kennt, weiß sofort, daß ihre Heimat Göttingen nicht Tekoa ist. Mehr als durch jeden Beweis wird sich von der Richtigkeit der letzten Behauptung der Leser überzeugen, wenn er mit dem für das zweite Stadium gezeichneten Gottesbegriffe im Gedächnisse ein oder das andere Capitel von Amos liest. Ich bin überzeugt, man wird sich angeekelt abwenden von solch schalen Constructionen des modernen Rationalismus. In einem Volke, das einen so unwürdigen Gottesbegriff trägt, in einem Lande, wo wesentlich heidnischer, vielfach greulicher Cult nicht etwa blos thatsächlich geübt wird, sondern einzig zu Recht besteht, da soll wegen einer in der glänzendsten Zeit des getheilten Reiches, unter Ozias und Jeroboam II, gewifs nicht drängenden Gefahr von Seiten der Assyrer ein einfacher judäischer Hirt auftreten und reden und schreiben, wie es Amos thut, ohne jede übernatürliche Offenbarung und Inspiration. Selbst ein radicaler Kritiker wie Cornill spürt das Ungeheuerliche solcher Annahme. ,Seine (Amos') Erscheinung hat geradezu etwas Wunderbares und Unbegreifliches, wenn man erwägt, wie alle Gedanken der schriftstellernden Prophetie uns bereits hier in voller Klarheit und urquellartiger Frische entgegentreten'. Aber wenn die kritischen Grundprincipien richtig sind, ist sein Auftreten mit nichten etwas Wunderbares und Unbegreifliches, sondern etwas schlechterdings und zwar metaphysisch Unmögliches, weil eine Wirkung ohne hinreichende Ursache. Wunder, Offenbarung, Inspiration werden verworfen. Um uns mit ihren in der Geschichte dastehenden Wirkungen abzufinden, sollen wir auf die Denkgesetze verzichten und Dinge glauben, die nach den psychologischen Gesetzen, von denen das menschliche Seelenleben nun einmal regiert wird, eine Absurdität sind. Nein, um mit dem Buche Amos' nicht geschlagen zu werden, müssen die Herren es als eine späte Fiction erklären, wie so viele andere prophetische Stücke. Jedenfalls ist es eine Fiction, daß bei unserm Propheten zum ersten Male ein ganz neuer Begriff von der Gerechtigkeit Gottes aufgestellt werde. Das Volk war im Verlaufe seiner Geschichte schon oft genug von seinen Feinden geknechtet worden. Daß man das Unglück auf den Zorn Jahves zurückgeführt habe, leugnet W. nicht. Gegen die Ueberzeugung, Jahve werde sein Volk nicht unwiderruflich verwerfen, kämpft Amos nicht an. Im Gegentheile, erhaben, wie bei ihm alles, und herrlich ist seine Schilderung der gnadenvollen Zurückführung des gezüchtigten Volkes. Daß aber dies tief in Sünden begrabene Ephraim nicht glauben wollte, die Strafe könne sich jetzt bis zum zeitweiligen Untergange des staatlichen

Verbandes steigern, hatte seinen Grund nicht darin, daß man dachte Jahve könne nicht ‚sich den Boden unter den eigenen Füßen abgraben‘, sondern weil man, wie Amos so deutlich als möglich sagt, sich dem verderblichen Irrthum hingab, durch fleißiges Opfern könne man sich ohne Herzensänderung mit dem Herrn auseinandersetzen. Widerspruchsvoller Weise legt W. den Propheten selbst eine ebenso gottlose Anschauung unter. ‚Was den Inhalt ihrer Gerechtigkeit betrifft, so ist nicht die individuelle, sondern die sociale gemeint. Sie fordern nicht sowohl ein reines Herz, als gerechte Institutionen‘ (76). Bis dieser Ausspruch vorgebracht werden kann, müssen noch viele Stücke der alten Propheten in die nachexilische Zeit verwiesen werden.

Viertes Stadium. Jahve Weltengott. Wir haben oben gehört, daß der Monotheismus der Moral von den Propheten noch nicht zu einer theoretischen Correctur des hergebrachten Gottesbegriffes benutzt wurde, daß sich dies aber stillschweigend vollziehen mufste. Diese Correctur tritt uns großartig entgegen bei dem großen Unbekannten, der am Ende des babylonischen Exils jene wunderbare Schrift verfaſst haben soll, die wir in unsern Bibeln Isaias Cap. 40 ff. lesen. ‚Unser Prophet ist wie trunken von der Idee des Allmächtigen, der Hymnus von ihm rauscht in gleichmäßigem Gewoge durch alles, was er sagt. Er zuerst feiert ihn nicht blos als den Lenker der Weltgeschichte, sondern auch als den Schöpfer der Natur, des Himmels und der Erde [1]), als den ersten und letzten, den einzigen und alleinigen. Was ihn dabei erhebt, und begeistert, ist die Zuversicht: dieser Weltgott ist und bleibt unser Gott' (116). Er kennt die hehren Vorzüge seiner Nation. ‚Es gibt keinen Gott als Jahve, und Israel (der Knecht Gottes) ist sein Prophet, lautet das triumphierende Credo . . Eben das Exil macht den Uebergang von der Volksreligion zur Weltreligion, bewirkt die Metamorphose Israels zum Missionär der Weltreligion‘. Bei der Auffassung des Cultus vonseiten der höheren Kritik möchte man allerdings besorgen, daß durch das Dazwischentreten der Einführung des Priestercodex, eines der Hauptcomponenten des Pentateuchs, dem unter andern der Leviticus angehört, das Durchdringen so erhabener Gedanken über Gott ein unübersteigliches Hemmnis gefunden habe. Denn ‚der Cultus war der heidnische Theil in der Religion Jahves, größtentheils erst bei der Einwanderung in Palästina von den Kanaanitern entlehnt; und er blieb vor dem Exil immer das Band, welches Israel mit dem Heidenthum verknüpfte, eine stete Gefahr für die Moral und den Monotheismus. Er wurde

[1]) Für den Leser, dem das nicht ganz verständlich ist, sei kurz bemerkt, daß wir nach den gesicherten Errungenschaften der Kritik das 1. Capitel der Genesis und andere dergleichen Stücke oder Sätze einer noch späteren Zeit verdanken, wenigstens quoad publicationem.

daher von den Propheten bekämpft, aber er ließ sich nicht einfach abschaffen‘ (144), er erhielt im Gegentheil durch den Priestercodex die höchste Wichtigkeit. Muſste man da nicht wieder ins erste oder doch ins zweite Stadium zurückfallen? Die Kritik kommt nicht leicht in Verlegenheit. ‚Die alten Bräuche werden entgiftet und entseelt; was übrig bleibt, sind leere Formen, todte Werke, die nicht an sich, sondern nur dadurch Sinn und Wert haben, daß sie von Gott befohlen sind und genau nach Vorschrift verrichtet werden‘. Ueberdies: ‚verleugnen thut sich auch im Priestercodex der moralische Monotheismus keineswegs‘. So konnten denn trotz des Pentateuches jetzt die Psalmen, Job, Proverbia ꝛc. geschrieben werden, ungeachtet ihres hohen Gottesbegriffes.

Abschluſs der Entwicklung, Jahves Tod.

Im sechsten Capitel dieses Werkes, das über ‚Gott, Welt und Leben‘ im alten Israel handelt, stößt uns der räthselhafte Satz auf: ‚Jahve hatte noch nicht sein Testament gemacht, sondern er lebte, und sein Wort war lebendig‘ (167). Das Räthsel erhält seine Lösung erst im 15. Capitel, das sich über ‚jüdische Frömmigkeit‘ verbreitet. Im Anschluſs an philosophische Reflexionen, die ohne Schaden übergangen werden können, hören wir, daß der Monotheismus und die Moral einen Zug zum ‚Internationalen‘ habe. Trotz der Einpuppung des Gottes der Propheten ‚in einer kleinlichen Heils- und Zuchtanstalt‘, trotz der abermaligen Selbsteinschallung in den Formen ihrer alten ethnischen Religion, ließen sich die nachexilischen Juden ‚die Weitherzigkeit und die Rationalität nicht rauben, welche in dem moralischen Monotheismus liegt; es ist die wundersamste, nur geschichtlich einigermaßen zu begreifende Antinomie . . Wie wenig Schwierigkeiten es den Juden machte, sich einen heidnischen Monotheismus vorzustellen, zeigt die Gestalt Melchisedeks und aus etwas späterer Zeit die der heiligen drei Könige aus dem Morgenlande‘ (186). Es wird kraus. Das Krauseste kommt noch. Infolge ihrer Weitherzigkeit und Rationalität vergreifen sich die stets undankbaren Juden an ihrem alten Jahve, mischen ihn mit allen andern Göttern, deren sie habhaft werden können, chemisch zusammen und abstrahieren aus der Mischung den allgemeinen Gott, der darum auch allgemeine Namen erhält, von denen Eljon der vorzüglichste ist. Bei diesem Processe büßte natürlich auch Jahve sein Leben ein und seinen Namen dazu. Hatte ihn einst Amos, der erste der schriftstellernden Propheten, vor der Rumpelkammer gerettet, so that jetzt Malachias, der letzte, das Seine, ihn in die Retorte zu bringen. Ich kann mir nicht schmeicheln, daß die Leser mir glauben werden, der große Kritiker behaupte solchen Unsinn wirklich. So möge denn eine Stelle in extenso folgen. ‚Vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Niedergange ist mein Name unter den Völkern groß; überall wird meinem Namen reine Gabe geopfert, weil mein Name groß ist unter den Völkern‘. ‚Der Verfasser

des Buches Malachi, der diese Worte schreibt, hofft nicht etwa, daß in Zukunft die Heiden sich bekehren würden: er hat auch nicht solche im Auge, die das Judenthum angenommen hatten, denn diese durften nicht „überall“ opfern, und er redet nicht von einzelnen, sondern von den Völkern. Er erkennt also den Monotheismus in den Religionen der Völker an. Schwerlich denkt er blos an die Perser, die zu seiner Zeit allerdings die herrschende Nation waren. Er begrüßt vielmehr die durch die Zerstörung und Mischung der Nationen eingeleitete Theokrasie, die aus den Göttern den allgemeinen Gott abstrahierte und diesen zur Hauptsache machte. In diesen Zusammenhang gehört als wichtigstes Factum, daß die Juden damals begannen, sich ihres alten Jahve zu entledigen[1]). Es heißt zwar, daß fromme Scheu sie bewogen habe, den Namen nicht mehr auszusprechen; sie hätten ihn aber doch nicht aufgeben können, wenn ihr geschichtlicher, nationaler, ihnen allein eigener Gott noch wahrhaft lebendig gewesen wäre. Statt Jahves kamen allgemeine Gottesnamen in Gebrauch, gleiche oder ähnliche wie bei den Aramäern, Syrophöniziern und Arabern: Elohim und El, Adonai und Eljon; letzterer (der höchste Gott) ist der bezeichnendste für die Zeit, wenngleich er nicht gerade häufig angewandt wird. Es hieß nicht mehr: der Gott Israels, sondern: der Gott des Himmels; später wurde auch geradezu der Himmel gesagt für Gott‘.

Kann man es jemand übel nehmen, wenn ihm bei der Lesung solcher Sätze gewisse nicht sehr schmeichelhafte Aussprüche des hl. Paulus einfallen? Dunkel bleibt es, was vom Wesen Jahves und vom Wesen der andern Götter in den Extract übergieng. Dunkel, sehr dunkel bleibt es, was Jahve im vierten Stadium noch fehlte, um selbst der eine und wahre Gott zu sein. Er war ja schon gerechter Lenker der Weltgeschichte, Schöpfer der Natur, des Himmels und der Erde, der erste und letzte, der einzige und alleinige. Oder sollte gar aus der Mischung der Gott des Pantheismus herausgekommen sein? Vermuthen möchte man das allerdings, doch ist es nicht so schlimm. Mit der Göttermischung läuft einfach eine ebenso gründliche Ideenmischung bei unserm Gelehrten parallel, wie man gleich auf der folgenden Seite gewahr wird. ‚Die Richtung des jüdischen Geistes convergiert mit der Richtung, die der griechische Geist etwa mit dem sechsten Jahrhundert genommen hat. Hier wie dort stellt sich der Gegensatz zum Ethnicismus dar; will man Empedokles und Aeschylus oder gar Sokrates einen Heiden nennen, so verbindet man mit dem Worte keinen Begriff mehr‘. Da ist schon bedeutend viel gemischt, wie man sieht. Klar blickt nur die Furcht des Verfassers hervor, selbst für einen Heiden erklärt zu werden. Aber alles ist in

[1]) Die Stellen sind von mir hervorgehoben.

dem unmittelbar Folgenden gemischt. ‚Man perhorresciert das Leben in den Tag hinein, man fragt nach seinem Sinn und richtet es ein auf Grund persönlicher Ueberzeugung. Der Monotheismus selber ist in gewissem Sinne Philosophie, das Ergebnis einer ungeheuren Abstraction des Geistes von allen Einzelheiten‘[1]). Das ist, man gestatte den Ausdruck — ein wahrer Gallimathias. Da sind durcheinander geworfen die natürliche Gotteserkenntnis und die philosophische, Gott, die unendliche Fülle des Seins, und der allgemeine Begriff vom Sein, Monotheismus und Pantheismus[2]). Da ist es freilich kein Wunder, wenn der Satz folgt: ‚Ein Wunder ist es nur, daß den Juden ihr Gott kein Abstractum geworden, sondern die lebendigste Persönlichkeit geblieben ist‘. Hätten sie ihn auf obigem Wege gefunden, so hätte kein Wunder verhindert, daß er ihnen ein Abstractum geworden wäre. Da war der Verfasser des Buches der Weisheit ein ganz anderer Philosoph als unser Kritiker: *Μάταιοι μὲν πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία, καὶ ἐκ τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι τὸν ὄντα, οὔτε τοῖς ἔργοις προσχόντες ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην, κτλ.*

Nach dieser Probe wird man es mir, denke ich, gerne erlassen, noch andere Entwicklungen vorzuführen. Aehnlich wie die des Gottesbegriffes verlaufen alle andern. Die der Propheten zB. nimmt ihren Ausgang von einer ‚Bande exstatischer Schwärmer‘, deren Schilderung den Berichten über die heulenden und tanzenden Derwische entnommen zu sein scheint. Der kühne Muth der Kritik scheut auch vor der Person des Herrn nicht zurück. Daß von seiner Gottheit keine Rede sein kann, braucht wohl nicht erst gesagt zu werden. So schmerzlich uns die Verirrung berührt, aus welcher dieser Angriff gegen seine göttliche Würde hervorgeht, so freudig stimmt uns die Erkenntnis der vollendeten Ohnmacht menschlicher Kraft, wenn sie sich heranwagt an die menschgewordene Weisheit und Kraft Gottes. Doch hätte es dessen nicht bedurft. Schon in der vorchristlichen Geschichte ist der Beweis geliefert für die Unmöglichkeit, das Werden und den Lebensgang des

---

[1]) Da haben wir den zweiten philosophischen Beweis, daß zur Zeit Mosis der wahre Gottesbegriff unmöglich war. [2]) Nach Stade haben es schon die alten Israeliten, nicht erst die Juden, ohne alles Philosophieren in der Abstraction sehr weit gebracht. ‚Der Gott des alten Israel ist zu definieren als die Nichtwelt oder besser als die Summe aller in der Welt vorhandenen und in ihr wirksamen Kräfte ohne das Substrat gedacht, an welchem sie zur Erscheinung kommen‘. O deutsche Gelehrsamkeit! Der Künstler wäre preiswürdig, der naturgetreu die verdutzten Gesichter der Kinder Israels bei solchem Bescheide Mosis auf ihre Frage zu malen vermöchte.

Volkes der Erwählung aus dem Wirken blos natürlicher Factoren begreiflich zu machen. Aus den erschrecklich kärglichen Resten von Berichten, welche die Kritik übrig lassen konnte, ist kein Bild der Geschicke des Volkes herzustellen. Zum Ersatze dafür ersinnt W. in seinem Studierzimmer eine israelitische und jüdische Geschichte, die, wenn sie mit der Wirklichkeit übereinstimmte, seinen Hypothesen nicht widersprechen würde. Er thut in Wahrheit das, was er dem Verfasser der Chronik fälschlich vorwirft. Er modelt die ganze alte Geschichte nach seinen Anschauungen über den Pentateuch um. Indes ist die vorliegende nur eine von den Tausenden möglicher Umformungen. Die Schüler werden ohne Zweifel bald mit andern folgen und damit den Beweis für die Richtigkeit der Behauptung immer evidenter gestalten: Wie der Wellhausenismus in den Principien, in der Entwicklung, in den Triumphen dem Hegelismus und Darwinismus gleicht, so wird er ihnen auch gleichen im Niedergange. Verschwinden wird er darum aus der antichristlichen Wissenschaft nicht, man wird ihn beibehalten als nothwendiges Postulat des Rationalismus. Die reellen Erfolge aber der gewaltigen Anstrengungen so vieler hochbegabter Männer werden der katholischen Wissenschaft zugute kommen.

Zum Schlusse sei die vielleicht selbstverständliche Bemerkung erlaubt, dass der Zweck dieser Zeilen nicht ist, die Meinung hervorzurufen, wir könnten die Arbeiten der Gelehrten, welche sich mit der sogenannten höheren Kritik befassen, als bedeutungslos unbeachtet lassen. Sie haben im Gegentheil ein riesiges Material aufgehäuft, das allmählich dringend nach einer Sichtung verlangt. So dürfen wir es uns beispielsweise nicht genügen lassen mit der indirecten Widerlegung der Prolegomena zur Geschichte Israels, die W. selbst durch sein neuestes Werk geliefert hat. Dort kämpft er auch mit ernsten Gründen, deren ernste Würdigung möglicherweise neue Erkenntnisse zeitigen wird. Wie groß aber der schließliche Gewinn sein wird, den die Wahrheit aus den kritischen Arbeiten ziehen wird, wer mag darüber jetzt schon eine Vermuthung wagen? Da muss wohl zuerst die Encyclica Providentissimus Deus ihre vollen Früchte tragen.

Joseph Kern S. J.

Das syrisch-katholische Kirchenjahr. Vom Wunsche beseelt, die Kenntnis des christlichen Orients im Abendlande zu fördern, hatte der auch den Lesern dieser Zeitschrift (1892, S. 730—731) rühmlich bekannte syrisch-katholische Erzbischof von Damascus, Mgr. Clemens Joseph David, vor, das Kirchenjahr der katholischen Syrer im eigentlichen Sinne (Syrorum purorum) in einem europäischen Schriftwerk

bekannt zu geben. Zu dem Zwecke hatte der gelehrte Prälat dasselbe eigenhändig aus seinen officiellen liturgischen Büchern hergestellt, ins Lateinische übersetzt, und uns zur gelegentlichen Veröffentlichung übersandt. Da nun jüngst, anläßlich der römischen Verhandlungen über die orientalischen Kirchen, auch dieser Gegenstand berührt wurde, so glauben wir jetzt den geeigneten Zeitpunkt gekommen, den uns gewordenen Auftrag auszuführen, und das umsomehr, als wir bereits sowohl durch die zahlreichen neuesten Veröffentlichungen syrischer Acten von Märtyrern und Heiligen, als auch durch die uns überlassenen wertvollen handschriftlichen Copien, die Prof. Mösinger aus den alten syrischen und karschunischen Codices der vaticanischen Bibliothek genommen, in die Lage versetzt waren, in der neuen Auflage unsers Kalendarium utriusque Ecclesiae auch den, anderweitig vielfach unbekannten, Heiligen, die hier vorkommen, die gewünschten Erklärungen beizufügen. Der Kürze halber beschränken wir uns gegenwärtig darauf, den uns übersandten Festtext des hohen Verfassers unverändert zu veröffentlichen und verweisen den wißbegierigen Leser auf den Commentar, den wir im ersten Bande des Kalendarium aus den bezeichneten syrischen und karschunischen Quellen dazu gegeben.

N. Nilles S. J.

Festa immobilia Ecclesiae Syrorum.

Teschrin el-evvel seu prior. October.

D. M.

1. Ananias apost. — Abai mart.
2. Cyprianus ep. et Justina virgo, martyres Antiochiae.
3. Dionysius areopagita.
4. Dometius mart.
5. Mamelchtina virgo et mart.
6. Thomas Apostolus.
7. Sergius et Bacchus, martyres.
8. Barsamia ep. Edessae et mart.

10. Olympius et Olympia martyres.
11. Philippus unus ex septem diaconis.
12. Probus, Tarachus et Andronicus, mart.
13. Carpus, martyr.
14. Šarbel ep. et Babai, mart. Antioch.
15. Esaias Alepensis et Asja, confessores.
16. Longinus martyr.

18. Lucas Evangelista.

21. Hilarion, solitarius, confessor.
23. Jacobus Apost., frater Domini.
25. Phetion, martyr in Perside.
26. Demetrius. martyr.
27. Capitolina virgo et mart.

Teschrin et-tsani, sive alter. November.

D. M.

1. Omnes Sancti (*more Latinorum*).
2. Acindynos et socii martyres.
6. Paulus episc. CPolitanus.
7. Triginta tres martyres Melitinae.
8. Archangeli Michael et Gabriel.
9. Porphyrius et Onesiphorus, martyres.
11. Mena et socii martyres.
12. Joannes Eleemosynarius.
13. Joannes Chrysostomus. — Miles, episc. et mart. in Perside.
14. Philippus Apostolus.
15. Guria, Šamona et Habib, martyres.
16. Matthaeus Apostolus.
17. Gregorius Thaumaturgus, pontifex.
18. Romanus martyr.
19. Barlam et Azad martyres.
20. Gregorius episc. Decapoleos.
21. Praesentatio B. M. V.
22. Caecilia virgo et martyr.
24. Clemens Papa rom. et martyr.
25. Catharina martyr.
27. Jacobus Intercisus.
30. Andreas Apostolus.

Kanun el-evvel seu prior. December.

D. M.

4. Barbara et Julina. martyres. — Joannes Damascenus. presbyter.
5. Julianus Saba. confessor.
6. Nicolaus pontifex.
7. Ambrosius Ecclesiae doctor et pontifex.
8. Conceptio B. M. V. (*more Latinorum*).
10. Behnam et Sara, soror ejus. martyres in Perside.
11. Daniel Stylita confessor.
12. Spiridion confessor.
13. Lucia virgo et martyr.
14. Abraham Cidunajan. discipulus s. Ephraem, confessor.
17. Rabula, episc. Edessae.
20. Ignatius *Nurana*[1]) seu Theophorus, pontifex et martyr.
21. Amphilochius, pontifex et martyr.
24. Vigilia Natalis. — Eugenia martyr.
25. Nativitas D. N. J. C.
26. Laudes (Qullasa) B. M. V.
27. Infantes Bethlehem, martyres.
30. Agnes virgo et martyr.
31. Hareth et socii martyres.

Kanun et-tsani sive alter. Januarius.

D. M.

1. Circumcisio Domini. — Basilius et Gregorius pontifices.
2. Silvester Papa roman. confessor.
3. Zosimus martyr.
6. Epiphania D. N. J. C.
7. Laudes (Qullasa) s. Joannis Bapt.
8. Stephanus protomartyr.
12. Barsa episc. Edessae.
14. Martyres montis Sinai.

---

[1]) *Nurana* = Igneus. Sonst heißt der Name *Malbaš lalaha* = Deo indutus (Rmus *David*) und *M'labbaš balaha* = Deum indutus (Rmus *Khajjath*). Vgl. hiezu den Commentar im Kalendarium.

15. M. B. V. de seminibus. — Joannes monachus ex Evangelio aureo (Bar Malke).
16. Vincula s. Petri Apost. — Paulus primus eremita.
17. Antonius abbas.
18. Athanasius et Cyrillus, episcopi Alexandriae.
19. Macarius monachus confessor.
21. Maximus confessor.
22. Timotheus discipulus Apostolorum.
23. Clemens episcopus Ancyrae.
24. Babyla episc. Antiochiae martyr.
25. Conversio s. Pauli Apost. — Gregorius Theologus, pontifex, doctor et confessor.
27. Translatio s. Joannis Chrysostomi.
28. Ephraem Syrus, diaconus et ecclesiae doctor.
29 Translatio Ignatii *Nurana* seu Theophori, pont. et mart.
31. Cyrus et Joannes martyres.

Šebet. Februarius.

D. M.
1. Širina virgo et mart. in Perside.
2. Purificatio B. M. V.
3. Laudes (Qullasa) s. Simeonis.
4. Isidorus Phirmiensis.
5. Agatha virgo et martyr.
9. Maron abbas. — Nicephorus martyr.
11. Blasius pontifex et martyr.
14. Xystus Papa roman. confessor.
15. Onesimus, discipulus Apostolorum.
17. Marutha pontifex et confessor.
18. Fabianus pontifex et confessor.
19. Ephraem et Isaac Syri doctores ecclesiae.
20. Šahdost pontifex et martyr. in Perside.
22. Cathedra s. Petri Antiochiae.
23. Polycarpus pontifex et martyr.
24. Inventio s. Joannis Baptistae.

Adar. Martius.

D. M.

1. Eudocia martyr.
3. Coelestinus Papa rom. confessor.
4. Gerasimon confessor.
5. Conon martyr.
6. Quadraginta duo martyres Syriae.
9. Quadraginta martyres Sebastae.
10. Septem martyres Corinthii.
11. Sophronius pontifex et confessor.
12. Gregorius Magnus Papa rom. Eccl. doct. (*more Lat.*)
17. Alexius confessor (Mar Riša).
18. Cyrillus hierosolymitanus, pontifex et Ecclesiae doctor.
19. Joseph vir Mariae (*more Latinorum*).
22. Basilissa et Callinica martyres.
25. Annuntiatio B. M. V.
27. Undecim martyres in Perside.
29. Cyrillus diaconus martyr.
30. Joannes Climacus.
31. Abda pontifex et Benjamin diaconus, martyres.

Nisan. Aprilis.

D. M.

1. Maria Aegyptiaca.
2. Barlaha martyr.
7. Adrianus uxorque ejus Jazdin, martyres.
11. Leo Papa romanus, Ecclesiae doctor (*more Latinorum*).
13. Serapion abbas.
14. Simeon Barsabbaë, pontifex et martyr.
17. Acacius episcopus Amidae confessor.
19. Paphnutius presbyter et martyr.
23. Georgius martyr.
25. Marcus Evangelista.
27. Simeon episcopus hierosolymitanus.
30. Jacobus Zebedaei Apostolus.

Ijar. Majus.

D. M.
1. Evodius episcopus Antiochiae, martyr.
7. Inventio s. Crucis.
8. Joannes Apostolus et Evangelista.
9. Christophorus martyr.
10. Simon Cananaeus.
12. Epiphanius pontifex et Ecclesiae doctor. — Jacobus Nisibenus pontifex.
13. Isaac Syrus, doctor. — Glyceria martyr.
14. Addaeus apostolus.
15. B. V. M. de spicis.
16. Abdjesus pontifex et martyr.
20. Quatuor Evangelistae.
21. Helena imperatrix.
29. Petrus alexandrinus pontifex et martyr.
31. Hermias martyr.

Haziran sive Cheziran. Junius.

D. M.
4. Metrophanes pontifex et conf.
5. Dorotheus presbyter et martyr.
11. Barnabas et Bartholomaeus Apostoli.
14. Methodius pontifex et confessor.
15. Primum templum B. M. V. — Šallita confessor.
17. Manuel et socii martyres.
18. Leontius martyr.
19. Judas Apostolus, frater Domini.
21. Eusebius Samosatenus pontifex et martyr.
24. Nativitas s. Joannis Baptistae.
25. Febronia virgo et martyr.
29. Petrus et Paulus, principes Apostolorum.
30. Omnes Apostoli.

Tamuz. Julius.

D. M.

1. Cosmas et Damianus.
2. Bišoi confessor.
3. Thomas Apostolus.
5. Discipuli 72.
8. Procopius martyr.
14. Justus martyr.
15. Cyriacus martyr cum matre Julitta.
17. Marina martyr.
20. Elias propheta.
21. Simeon Salos.
22. Maria Magdalena. — *Nuhra*[1]) seu Lucius martyr in Perside.
26. Hanna mater B. M. V.
27. Panteleemon martyr.
29. Martha soror Lazari. — Callinicus martyr.

Ab. Augustus.

1. Martyres Machabaei.
2. Inventio Stephani protomartyris.
6. Transfiguratio D. N.
9. Mathias Apostolus.
10. Laurentius martyr.
11. Euplus diaconus et Susanna martyres.
14. Habibus martyr.
15. B. M. V. Assumptio in coelum.
16. Saba martyr.
18. Florus et Laurus martyres.

---

[1]) Syr. *nuhra* = lux, davon *nuhrana* = lucidus, während syr. *nura* = ignis, *nurana* = igneus (vgl. oben 20. Dec. und 29. Jan.); arab. *nar*, *nur* = lux.

19. Andreas dux exercitus martyr.
20. Labbaeus apostolus.
21. Bassa martyr.
23. Eustathius pontifex et confessor.
25. Titus, discipulus s. Pauli.
28. Augustinus pontifex, doctor Ecclesiae. Moyses Aethiops, confessor.
29. Decollatio s. Joannis Baptistae.

Elul. September.

D. M.

1. Simeon stylita.
2. Anthimus martyr. Aitilaha et Ekebšima martyres.
5. Šarbel martyr.
7. Sozon martyr.
8. Nativitas B. M. V.
9. Joakim et Hanna[1]), parentes B. M. V.
14. Exaltatio s. Crucis.
15. Niceta martyr.
16. Euphemia martyr.
18. Mattai abbas in Ninive.
22. Phoca martyr.
24. Thecla martyr.
25. Euphrosyna virgo.
28. Chariton, confessor.
29. Cyriacus Ruhana, confessor.
30. Hieronymus presbyter et Ecclesiae doctor. Gregorius Illuminator Armenorum pontifex.

Da die Raumverhältnisse es uns nicht gestatten, die syrischen *Πασχάλια* hieherzusetzen, so mögen die festa mobilia Ecclesiae Syrorum im Kalendarium selbst nachgesehen werden.

---

[1]) Eigentlich Laudes (Qullasa) Joakim et Hanna.

Zu Habakuk 1, 9 und 11. Zu Habakuk 1, 11 schreibt Kautzsch: Der Sinn des offenbar verderbten Textes ist völlig unsicher. Die nächstliegende Uebersetzung ist: damals brauste ein Sturm daher und zog vorüber und er wird sich verschulden, er dem seine (eigene) Kraft als Gott gilt.

Die von allen Uebersetzern und Erklärern getheilte Voraussetzung dieser Bemerkung ist, daß אשם (‚er wird sich verschulden') 3. pers. perf. Qal sei. Es braucht nur Drangabe dieser Unterstellung und richtige Analyse der Form, und der ‚offenbar verderbte Text' erscheint durchaus unverfänglich und im Contexte geradezu unentbehrlich.

Mit אָשֵׁם ‚er verschuldet sich' vollständig gleichlautend ist die 1. pers. sing. imperf. Hiph. von שָׁמֵם ‚öde sein' Hiph. ‚verwüsten, zerstören'. אַשֵּׁם heißt also auch: ich werde zerstören, verwüsten, vernichten. Unsere Uebersetzung lautet:

‚Dann — ist er einhergebraust, ein Sturmwind, und dahingesaust, so vernichte ich den Vergötterer seiner Kraft'. — ‚Dann' d. h. nach dem im vorausgehenden geschilderten Thun und Treiben der Chaldäer. Was weiter folgt: ‚ist er einhergebraust, ein Sturmwind, und dahingesaust', ist eine treffende Zusammenfassung derselben Thatsachen in einem poetisch schönen Bilde. חלף ist virtuell hypothetisches perfectum, ויעבר regelrechte Fortsetzung desselben, רוח ist Apposition zu dem in עבר enthaltenen Subjecte ‚er', nämlich der König der Chaldäer, vgl. V. 10. ו vor אשם ist Zeichen des beginnenden Nachsatzes[1]).

Im Zusammenhang des 1. Capitels ist der durch die neue Uebersetzung gewonnene Gedanke nicht nur passend, sondern geradezu unentbehrlich. Habakuk klagt über Vergewaltigung durch die Chaldäer, Jahve antwortet, er habe die Chaldäer gerufen und er werde, wenn sie ihre Bestimmung, Zuchtruthe zu sein, erfüllt haben, dieselben vernichten. Lösung der bangen Fragen und Klagen Habakuks liegt wesentlich in dem letzten Momente.

Damit erledigt sich auch die kritische Combination Giesebrecht-Wellhausens, welcher bei der hergebrachten Erklärung von אשם nicht zu widerstehen wäre[2]).

---

[1]) Wenn Hieronymus für אשם (ἐξιλάσεται, Vet. lat.: propitiabitur) corruet setzt, so wird dabei wohl auch ein gewisses Gefühl, daß der Context etwas derart fordere, mitgewirkt haben. Seine Begründung ist jedenfalls weniger glücklich: hanc habente Scriptura Sacra consuetudinem, ut *vasam* i. e. delinquet, ponat pro eo quod est, *desinet esse quod fuerat*. [2]) ‚Wie kann die Ankündigung, daß die Chaldäer erscheinen werden, die Antwort auf die Klage sein, daß sie seit lange das Volk Jahves bedrücken? Aus dem richtigen Verständnis von 1, 2–4 zieht Giesebrecht die nothwendige Consequenz, daß 1, 5–11 ein eingesprengtes Stück sei, welches den Zusammenhang

Daß der Rest von Cap. 1 und Cap. 2 sich viel enger und klarer an den ersten Theil nunmehr anschließen, sei hier nur kurz erwähnt; es liegt darin eine weitere Bestätigung unserer Erklärung.

Vers 9 übersetzt Kautzsch: ‚Sie alle gehen auf Gewaltthaten los .. und bringt Gefangene auf wie Sand‘.

Zu den Punkten erfahren wir in der Anmerkung: ‚Die übergangenen drei Wörter sind unverständlich. Man pflegt sie zu übersetzen entweder: Das Streben ihrer Gesichter ist vorwärts gerichtet, oder: ihres Angesichts Streben ist nach Sturm, oder: die Richtung ihrer Gesichter ist ostwärts. Der Text ist ohne Zweifel verderbt und scheinen zwei Versglieder verloren gegangen zu sein‘.

Ich glaube, daß höchstens zwei oder drei Buchstaben verschrieben sind; durch ihre Herstellung ergibt sich ein durchaus angemessener, dem Contexte entsprechender Sinn. Zunächst steht hier das Verbum אסף in demselben Sinne, wie Jſ. 58, 8:

Dann .. (würde) vor dir herziehen deine Gerechtigkeit,
Die Herrlichkeit Jahves deine Nachhut bilden (Klostermann).

Vorreiter und Nachhut sind für den Aufzug charakteristisch; durch ihre Erwähnung ist der ganze Aufzug gekennzeichnet. Aehnlich drückt sich Habakuk 3, 5 aus — aber ohne אסף zu gebrauchen: Vor ihm her geht die Seuche und in seinen Fußstapfen zieht die Pestglut.

Diesen Sinn von אסף vorausgesetzt, ist in den drei fraglichen Worten die Beschreibung des Vorreiters zu suchen. פניהם ist accus. obj. abhängig von dem folgenden Worte, das vielleicht ein מ verloren hat (das vorausgehende Wort schließt mit dem gleichen Buchstaben) also מַקְדִּימָה oder besser Pi. מְקַדְּמָה (קדם = הלך לפני פ׳ Jſ. 58, 8). Möglich ist auch das perf. קִדְּמָה (Pausalform); dann braucht kein מ zugefügt zu werden. Das Subject steckt in מגמה, welches in מְשַׁמָּה zu emendieren ist. ‚Verwüstung geht vor ihnen her, und Gefangene zahlreich wie der Sand bilden die Nachhut‘.

Ditton Hall. J. K. Zenner S. J.

Die ‚fünf‘ Wundmale des Herrn. Es wird nicht selten die Frage aufgeworfen, ob es ausgemacht ist, daß nicht blos die Hände, sondern auch die Füße Jesu mit Nägeln an das Kreuz befestigt waren. Ueber das, was uns die hl. Schrift in diesem Betreff mittheilt, spricht sich Suitbert Bäumer O. S. B. (KL.[2] 7, 1124 f.) etwas schüchtern aus: aus seinen Worten zu schließen, wäre die Annagelung der

zwischen 1, 4 und 1, 12 unterbreche. Es ist ein älteres Orakel, welches das erste Erscheinen der Chaldäer weissagt und beschreibt‘. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten 5, 162.

Füße nicht mit gleicher Deutlichkeit wie die der Hände in den Evangelien ausgesprochen. ‚Daß bei unserem Heilande die Hände angenagelt wurden, kann keinem Zweifel unterliegen .. Aber auch die Füße des Herrn waren mit Nägeln durchbohrt, wie eine unbefangene Kritik von Luc. 24, 39—40 und Ps. 21, 17 sofort erkennen läßt‘. Die angeführten Stellen scheint Bäumer nicht für vollständig beweiskräftig zu halten gegenüber den zahlreichen Schriftstellern, welche seit dem sechzehnten Jahrhunderte bis auf unsere Tage eine Annagelung der Füße Jesu in Abrede stellen oder in Zweifel ziehen. Darum fährt er fort: ‚Glücklicherweise besitzen wir zahlreiche Zeugnisse aus heidnischen und christlichen Schriftstellern der ältesten Jahrhunderte, wodurch die Annagelung der Füße als allgemeiner Gebrauch .. über allen Zweifel erhoben wird‘. Allein auch diese Berufung auf die Zeugnisse des Alterthums ist nicht geeignet, allen Zweifeln zu begegnen, insbesondere wird der ‚allgemeine Gebrauch‘ dadurch zweifelhaft, daß auf sehr vielen altchristlichen Kreuzbildern die Füße des Gekreuzigten auf einem Holzblock oder Trittbrett stehend, nicht angenagelt erscheinen.

Nach Kaulen (Einleitung in die Hl. Schrift[3] S. 107) bildet Ps. 21 (22), 17: sie haben meine Hände und Füße durchbohrt, ‚die einzige Erwähnung der Fußwunden Jesu in der Heiligen Schrift‘.

Im folgenden soll nun gezeigt werden, daß die Annagelung der Füße Jesu mit derselben Deutlichkeit und Klarheit in den Evangelien ausgesprochen ist, wie die seiner Hände. Zum Zwecke dieses Nachweises muss zuerst der Grund, warum der Auferstandene die Wundmale an seinem Leibe behalten wollte, zur Sprache kommen.

Es ist bekannt, daß die Thatsache der Auferstehung Christi von der größten Wichtigkeit, ja von grundlegender Bedeutung ist für die Wahrheit der Offenbarung: mit ihr steht und fällt das ganze Gebäude der christlichen Religion. Sie ist das Fundament für die Predigt der Apostel, als Apostel sind sie vor allem Zeugen für die Auferstehung Christi. Um aber dafür untrüglich Zeugnis geben zu können, mussten sie durch eigene untrügliche Erfahrung absolute Gewissheit darüber haben. Eben um ihnen diese Gewissheit zu verschaffen und allen Zweifel an seiner Auferstehung zu benehmen, wollte der Herr vierzig Tage hindurch ihnen oft und unter verschiedenen Umständen sich zeigen und vielfache Beweise dafür geben, daß er wieder lebe. Darum berufen sich die Apostel so oft darauf, daß sie Jesum nach seiner Auferstehung gesehen, daß sie mit ihm gegessen, daß sie ihn mit ihren Händen berührt haben. Man vergleiche u. a. Apg. 2, 32; 3, 15; 10, 39—42; 13, 30—34; 1 Kor. 15, 4—8; 1 Joh. 1, 1. Es war für die Apostel, um volle Gewissheit über die Auferstehung Christi zu haben, nicht hinreichend, daß sie ihn mit ihren Augen vor sich sahen, daß sie seine Stimme hörten; konnte er nicht in einem Scheinleibe sichtbar sein? es war noch nicht genug,

daß Jesus vor ihnen und mit ihnen aß und trank; schien nicht auch Raphael vor und mit Tobias und den Seinigen zu essen? Es war nicht genug, daß Jesus in irgend einem wahren Leibe sich sehen ließ. Die Apostel mussten jenen Leib vor sich sehen, der am Kreuze gehangen war, der mit Nägeln durchbohrt, mit der Lanze durchstochen worden war. Mit diesem durchbohrten Leibe musste der Leib identisch sein, der lebendig vor ihnen stand. Ohne dieses war die Auferstehung des Gekreuzigten, des Todten nicht über allen Zweifel erhaben. Das ist der Hauptgrund, warum Jesus auch an seinem verklärten Leibe diese Wundmale behalten, und sich mit denselben den Aposteln zeigen wollte.

Aber nicht blos sehen sollten sie diese Spuren seines Leidens und Sterbens, auch berühren sollten sie dieselben. Es ist ja dem Menschen ganz natürlich, daß er, so oft ihm daran liegt, von der Wirklichkeit dessen, was sein Auge sieht, sich vollkommen zu überzeugen und einer Sinnestäuschung durch das bloße Schauen vorzubeugen, andere Sinne und namentlich den Tastsinn zu Hilfe nimmt. Darum war sehr ernst gemeint die Aufforderung Jesu: ‚Sehet meine Hände und meine Füße, betastet mich und sehet, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε. Es ist nicht zu zweifeln, daß die zehn Apostel dieser Aufforderung auch Folge geleistet und seine Wundmale wirklich berührt haben. Das erhellt auch aus dem, was Thomas hernach sagte: ‚Wenn ich nicht sehe an seinen Händen die Nägelwunde, und nicht meinen Finger hineinlege in die Nägelwunde, noch meine Hand hineinlege in seine Seite, so glaube ich nicht'. Thomas konnte unmöglich von selbst auf den Gedanken kommen, daß am Leibe des Auferstandenen die Wundmale zu sehen seien; es ist nicht glaublich, daß er die Forderung gestellt hätte, dieselben zu berühren, wenn ihm nicht die Zehn, welche zu ihm sagten: ‚Wir haben den Herrn gesehen', zugleich auch mitgetheilt hätten, daß sie die Wundmale gesehen und berührt haben.

Thomas hat dadurch gefehlt, daß er an die Auferstehung nicht glauben wollte, nachdem Christus so oft und bestimmt sie vorhergesagt hatte, daß die Hohenpriester von dieser Weissagung wie von einer allgemein bekannten Aeußerung Jesu bei Pilatus reden konnten, und nachdem die anderen Apostel die Erfüllung der Vorhersagung bezeugt hatten. Aber die Forderung, den Auferstandenen und seine Wundmale selbst zu sehen und selbst zu berühren, war ganz in der Ordnung. Es war für ihn nicht genug, auf das Zeugnis der anderen Apostel zu glauben: als Apostel musste er selbst Zeuge sein und daher selbst sehen und selbst berühren. Darum ging Jesus auch auf die von ihm gestellte Bedingung ein mit den Worten: ‚Reiche deinen Finger her, und siehe meine Hände, und reiche deine Hand her, und führe sie in meine Seite'.

Nun ist noch nachzuweisen, daß diese Wundmale, wodurch Jesus seinen Aposteln so sichere Beweise seiner Auferstehung gab, nicht nur an seiner Seite und an seinen Händen, sondern auch an seinen Füßen

zu sehen waren. Bei Lucas werden die Hände und die Füße, bei Johannes die Hände und die Seite genannt. ‚Sehet meine Hände und meine Füße .. Und als er dies gesagt hatte, zeigte er ihnen die Hände und die Füße‘ (Luc. 24, 39 40). ‚Als er dies gesagt hatte (Friede sei euch), zeigte er ihnen seine Hände und seine Seite‘ (Joh. 20, 20). Und zu Thomas: ‚Siehe meine Hände, führe deine Hand in meine Seite‘ (ebd. 27). Wenn nun in diesem Zusammenhange mit der Seite und den Händen auch die Füße genannt werden als Beweise der Auferstehung, wenn dabei einmal die Spuren der Nägel an den Händen erwähnt werden, wenn bei Johannes als Kennzeichen Christi jene Seite (*πλευρά*) genannt wird, die nach demselben Evangelisten kurz vorher mit der Lanze durchstochen worden war; dann ist es doch wohl unmöglich zu denken, daß die Füße genannt sind, ohne in gleicher Weise Kennzeichen des Gekreuzigten an sich zu tragen. Waren die Füße nicht verwundet, dann war es zwecklos, den Aposteln auch diese zu zeigen, und zu sagen: Sehet meine Füße; es war an denselben dann nichts zu sehen, wodurch ersichtlich ward, daß der Erschienene derselbe sei, der vor seinem Tode mit ihnen umgegangen war. Es hätte eher einen Sinn gehabt zu sagen: Sehet meine Augen, sehet mein Angesicht, ob ich nicht die euch längst bekannten Gesichtszüge trage usw., als zu sagen: Sehet meine Füße. Die Füße trugen nicht das geringste Kennzeichen, wenn sie nicht ebenso wie die Hände durchbohrt waren.

Die Wundmale Christi waren nach den angeführten Texten keine Narben; in dieser Form wären sie wenig geeignet gewesen, bei der Berührung die früheren Wunden erkennen zu lassen; sie bestanden in Vertiefungen, in Gruben, in welche der Finger, die Fingerspitze, hineingelegt werden konnte (*εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων*), die Seitenwunde war so groß, daß die Hand, d. h. wenigstens die Spitzen der zusammengelegten Finger der Hand hineingesteckt (*εἰς τὴν πλευράν*) werden konnten. Johnnes Heller S. J.

Daß **Judas am Oelberg zu Boden gestreckt** wurde, bei Gelegenheit der Gefangennehmung Jesu, findet man bei manchen Exegeten und Verfassern des Lebens und Leidens Jesu übergangen und unbeachtet gelassen, oder durch eine andere Erklärung der bezüglichen Worte in Abrede gestellt.

Auf bildlichen Darstellungen dieser Scene und bei Passionsaufführungen sieht man die Soldaten und die Diener der Hohenpriester auf dem Boden liegen, während Judas seitwärts sich davon macht. In dieser unrichtigen Weise erscheint der Gegenstand dargestellt u. a. auf dem Bilde Führichs in der ‚Nachfolge Christi‘ zum 14. Cap. des 3. Buches.

Johannes gibt deutlich zu verstehen, daß nicht nur die Soldaten und die Knechte der Hohenpriester, welche mit der Gefangennehmung Jesu beauftragt waren, sondern mit ihnen auch Judas rücklings zu Boden stürzte. Das wird angedeutet durch den Zwischensatz: ‚Es stand aber auch Judas sein Verräther bei ihnen'; und um dies zu merken, braucht man nur aufmerksam die Erzählung des Vorganges im Zusammenhange zu lesen. ‚Jesus trat vor und sagte zu ihnen: Wen sucht ihr? Sie erwiderten: Jesum von Nazareth. Jesus sprach zu ihnen: Ich bin es. Es stand aber auch Judas sein Verräther bei ihnen. Als er nun sagte: Ich bin es, wichen sie nach rückwärts und stürzten zu Boden'. Also nach den Worten Jesu: Ich bin es, schaltet der Evangelist, bevor er die Wirkung dieser Worte auf die Feinde Jesu beschreibt, eine Bemerkung ein, um nahe zu legen, daß diese Wirkung auch auf Judas sich erstreckte. Wäre die Meinung jener richtig, welche die Zwischenbemerkung so verstehen, als hieße es: Judas stand in der Nähe (es heißt auch nicht: in der Nähe, sondern: bei ihnen), Judas war Zeuge dieses Vorganges, dann stünde sie wohl nicht so zwischen drinnen, daß es nöthig war, bei der folgenden Angabe der Wirkung noch einmal auf die zuvor schon genannte Ursache zurückzugreifen, mit den Worten: Als er nun sagte: Ich bin es. Judas sollte nicht blos sehen, sondern auch an sich erfahren, wie überflüssig und thöricht sein Rath war: Führt ihn mit Vorsicht (Mc. 14, 44).

Johannes Heller S. J.

Kleinere Mittheilungen. In den Sitzungsberichten der kön. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften (Philos.-Hist.-Philolog. Classe 1892 S. 203—257) veröffentlichte Ant. Rezek eine Relatio progressus in exstirpanda haeresi per regnum Bohemiae, marchionatum Moraviae et ducatum utriusque Silesiae, opera PP. Societatis Jesu provinciae Bohemiae ab a. 1661 usque ad annum 1678. Die Handschrift bietet den Namen des Verfassers nicht, die Schriftzüge indes zeigen unzweifelhaft, daß der bekannte Jesuit Balbinus sie aus den Jahresberichten der einzelnen Collegien seines Ordens zusammenstellte. Die Zahl der Convertiten betrug in der Zeit von 1661—1678, nach diesen Berichten, 29588. Dem Rücktritt des Berliner Predigers Andreas Fromm widmet Balbin oder seine Quelle besondere Aufmerksamkeit (S. 219 222 224).

— Durch Vergleich verschiedener deutscher Evangelienübersetzungen in Perikopenbüchern des Mittelalters sucht Mourek zu zeigen, daß rücksichtlich der Evangelien eine und dieselbe Uebersetzung vom Ende des 12. bis auf die Neige des 16. Jahrh. in Gebrauch gewesen sei (ebenda S. 176—190).

— In denselben Sitzungsberichten für 1891 veröffentlichte A. Podlaha des ältern böhm. Historikers Hammerschmid Historia Pragensis über die Jahre 1691—1733. Besonders ausführlich ist in derselben der Feierlichkeiten bei der Heiligsprechung des hl. Johann v. Nepomuk 1729 und 1730 gedacht (S. 212—220 223). Um die Canonisation in Rom möglichst glänzend zu gestalten, hatte der böhmische Adel 106610 fl. beigesteuert, in Böhmen selbst dauerten die Festlichkeiten in den verschiedenen Städten Tage lang.

— Interessante Documente über den böhmischen Bauernaufstand 1628 hat A. Rezek in denselben Berichten für 1893 (n. II) weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Besondere Beachtung verdient das Gutachten eines Beichtvaters für Graf Lamboy, in welchem das Unrecht der maßlosen Frohnden dem Beichtkind vor Augen gestellt wird. Ein Abschnitt aus dem ungedruckten Theil von Pessinas Mars Moravicus, den Rezek abdrucken läßt, ist übrigens fast wörtlich schon benutzt in Schmidls Geschichte der böhm. Jesuitenprovinz 3, 882 f.

— In dem Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie, publié sous la direction de Ch. Schefer et H. Cordier wurden im Jahre 1893 genaue Abdrücke von Karten aus dem 16—18. Jahrh. mit Text von G. Marcel veröffentlicht, welche die damaligen Entdeckungen in Amerika veranschaulichen. Einige derselben haben auch für die Missionsgeschichte Interesse, so n. 18 und 19, ein Facsimile der Karte des Amazonenstroms, welche der deutsche Missionär Samuel Fritz 1691 entworfen hat, n. 20 eine Karte de las Provincias de la governacion del Rio de la Plata, Tucuman y Paraguay con parte de las confinantes Chile, Peru, Santa Cruz y Brasil, veranstaltet von Juan Ramon, Dr. der Theologie, Professor der mathematischen Wissenschaften in Lima und Cosmographo mayor del Peru. Nr. 30 veranschaulicht die Entdeckung des Mississippi durch P. Marquette, oder wie die Unterschrift sich ausdrückt, ,die neue Entdeckung, welche die Jesuitenpatres 1672 gemacht und durch P. Jakob Marquette, der durch einige Franzosen begleitet wurde, im Jahre 1673 verfolgt haben.'

— Ueber die Gewandtheit des hl. Paulus im griechischen Ausdruck und über seine Geburts- und Bildungsstätte Tarsus spricht E. Curtius sich in folgender Weise aus: ,Paulus hat das Griechische nicht erlernt wie ein Missionär die Sprache der Eingeborenen, um sich ihnen nothdürftig verständlich zu machen. Paulus hat die Sprache überhaupt nicht zu Missionszwecken erlernt, sondern er ist in derselben aufgewachsen. Man hat vor Zeiten kilikische Provinzialismen bei ihm nachweisen wollen, aber nicht die Landschaft, sondern die Vaterstadt war die Wiege seiner Bildung. Tarsos war nächst Alexandreia der angesehenste Sitz der Wissenschaft. Tarsos hatte den Vorzug, daß es eine alte Stadt

war, an der Grenze von Syrien und Kleinasien, an Meer und Strom gelegen, ein uralter Brennpunkt orientalischer und occidentalischer Civilisation. Es war keine gemachte Stadt wie Alexandreia, wo in Hof- und Staatsinstituten die Wissenschaft künstlich gepflegt wurde, sondern der Hellenismus wurde von der einheimischen Bevölkerung aufgenommen; es war kein Sammelplatz, wo die verschiedenen Bestandtheile der herangezogenen Bevölkerung fremd neben einander verharrten. Strabo hebt ausdrücklich hervor, daß die vielen berühmten Tarsier aus allen Zweigen der Wissenschaft und Kunst einheimische Männer waren. Tarsos war das Athen von Kleinasien. Eine allgemeine Lernbegierde beseelte die Bürgerschaft, wie es der Geograph mit so warmen Worten anerkennt, und diente dazu, ihre verschiedenen Bestandtheile harmonisch zu verschmelzen. So hat sich auch die jüdische Bevölkerung, welche an dem großen Weltmarkt natürlich zahlreich vorhanden war, hier am leichtesten hellenisiren können.. In dieser Atmosphäre ist der Apostel aufgewachsen.. Wir finden bei ihm eine lebensvolle Abwechslung des Redetons und eine Fülle des Wortvorraths, wie sie bei einer absichtlich erlernten Sprache nicht leicht erreicht wird. Er wendet auch seltene Wörter an, welche dem täglichen Gebrauch fern liegen mussten und zeigt den feinsten Sinn im Gebrauch der Verbalformen. Er weiß die zartesten Seiten der Empfindung anzuregen und ist stark in dialektischer Gedankenführung, sowie in schneidiger Debatte für und wider, wie sie in der Gerichtsrede erlernt wurde. Ihm stehen dichterische Bilder zu Gebote, wie sie einem Pindar und Aeschylus zustehen..' (Sitzungsberichte der k. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1893 S. 934 f.).

Kll.

Abhandlungen.

Die Kirche und die Sklaverei in Europa in den späteren Jahrhunderten des Mittelalters.

Von Alois Kröß S. J.

III.

Im Mittelalter haben wegen der Veränderung der Verhältnisse die lateinischen Bezeichnungen oft nicht mehr ganz denselben Sinn wie im Alterthum; deshalb scheint es angezeigt, die Untersuchung mit der Frage zu beginnen: Was verstand man im Mittelalter unter servus und servitus?

Das Wort servus und folgerichtig auch das von ihm abgeleitete Abstractum servitus wird in der Kirchensprache des Mittelalters in sehr verschiedener Bedeutung gebraucht. Abgesehen von der servitus realis, welche nur auf Sachen sich bezieht, unterscheidet man eine vielfache servitus personalis. Je nach der Verschiedenheit des Herrn und der Herrschaft ist auch der servus und die servitus verschieden. Es gibt darum bei den Scholastikern eine servitus latriae, numinis oder Dei[1]), wenn der Herr Gott ist, eine servitus diaboli oder peccati[2]), wenn der

[1]) S. Antoninus, Summa theologica p. III tit. 3 c. 6. [2]) S. Thomas 2 2 q. 183 4 c.; vgl. q. 122 a. 4 ad 3 und p. 3 q. 46 a. 3 ad 3, q. 48 a. 4 ad 2, q. 49 a. 2.

Teufel oder die Sünde die Herrschaft über den Menschen ausübt. Aber alle diese Bedeutungen sind für die vorliegende Frage belanglos, uns beschäftigt hier einzig die servitus hominis[1]) d. h. jene Knechtschaft, welche der Mensch dem Menschen zu leisten verpflichtet ist.

Im allgemeinen heißt in der Kirchensprache des Mittelalters ein jeder servus (Diener, Unterthan, Knecht), der auf irgend eine Weise der Herrschergewalt oder Jurisdiction eines anderen unterworfen ist. So werden nicht selten alle Unterthanen eines Königs oder Fürsten oder eines Staates als servi regis oder civitatis bezeichnet. Speciell nennt man die Juden in manchen kirchlichen Acten auch noch aus späteren Jahrhunderten servi Christianorum; weil dieses Volk wegen seines schlimmen Einflusses auf die Christen in einer strengeren Abhängigkeit von den christlichen Fürsten und Gemeinden gehalten worden ist[2]). Die persönliche Freiheit des einzelnen blieb dabei unangetastet. Zum Unterschiede von den folgenden kann man diese Art von Sklaverei als politische bezeichnen.

Gewöhnlich jedoch wird servus in ähnlicher Bedeutung gebraucht wie das deutsche ‚Diener‘ oder Knecht, d. h. es bezeichnet jene Person, welche durch einen speciellen Rechtstitel einer andern zu den gewöhnlichen niederen Dienstleistungen verpflichtet ist. Derartige Rechtstitel sind entweder ein Lohnvertrag (servi mercennarii), oder der Besitz eines Lehens. Im letzteren Falle wurde jedoch die Benennung servus schon seit dem achten Jahrhundert durch vassus oder vasallus ersetzt. Das Dienstverhältnis des Lehensträgers zum Lehensherrn hieß obsequium[3]).

Servus blieb nur mehr zur Bezeichnung der unfreien Knechte im Gebrauche d. h. jener Personen, welche nicht nach Willkür über ihre Arbeiten und Dienstleistungen verfügen konnten, sondern vermöge des Nutzbrauchrechtes, welches ein anderer über sie erworben, diesen als ihren Herrn anerkennen und ihm dienen mussten. Sie waren je nach der Art ihrer Beschäftigung in verschiedene Rangstufen getheilt.

---

[1]) Antoninus a. a. O.; vgl. Thomas 2 2 q. 122 a. 4 ad 3. [2]) Constitutio Benedicti XIV (Bull. Rom. ed. Luxemburgi 1753) 17, 113; 18, 254; Suarez in 3. part. s. Thomae q. 68 a. 10 disp. 25 sect. 4. — Ueber die rechtliche Stellung der Juden in Deutschland vgl. Waitz, Verfassungsgeschichte 5, 370 ff. [3]) Schröder, Lehrbuch der deutschen Verfassungsgeschichte, Leipzig 1889, 154 f.

Die oberste Stufe derselben bildeten die besonders im deutschen Reiche weitverbreiteten Ministerialen[1]). Servi ministeriales oder ministri nannte man im Anfange des Mittelalters ganz im allgemeinen alle unfreien Knechte höheren Ranges, seit der Mitte des 11. Jahrhunderts aber verstand man darunter einzig die ‚Dienstleute des Königs und der Großen und zwar nur solche, die unter Befreiung von anderen Dienstpflichten und Abgaben ausschließlich im Hofdienst oder als Reisige (qui equitando serviunt) zu Boten und Geleitsdiensten (itinerarii, scararii, scaremanni) oder Jagd und Krieg, gelegentlich auch wohl als höhere Aufsichtsbeamte (Förster, Zöllner, Meier u. dgl.) verwendet wurden‘[2]).

Anfänglich wählte der Herr seine Dienstleute nach Belieben aus den unfreien Leuten aus; aber da zu einem solchen Dienste eine gewisse Ausbildung und Befähigung nothwendig war, so war er bei der Auswahl an gewisse Familien gebunden. So wurde allmählich dieses Amt innerhalb gewisser Kreise erblich, es bildete sich besonders seit dem 11. Jahrhundert ein Geburtsstand aus, der dem Range nach trotz seiner Unfreiheit vor den Stadtbürgern und freien Landbewohnern unmittelbar hinter dem Stande der freien Herren zu stehen kam und als Ritterstand allmählich sich zur Würde der Ritterbürtigen emporschwang.

Ihre Unfreiheit äußerte sich hauptsächlich darin, daß sie nicht durch einen besonderen Vertrag wie die freien Vasallen, sondern vermöge ihrer Geburt zum Dienste verpflichtet waren, und deshalb nur durch den Willen ihres Herrn von dieser Pflicht befreit werden konnten, während der Herr seine Rechte nach Belieben auf andere übertragen durfte. Freilich geschah letzteres gewöhnlich nur in der Voraussetzung, daß die Lage des Mannes dadurch nicht verschlechtert werde, und in der Regel durfte der Mann nicht ohne sein Lehen veräußert werden. Gab er sein Lehen auf, so wurde er frei.

Die verschiedenen Namen, welche den Ministerialen beigelegt wurden, weisen auf die verschiedenen Beschäftigungen hin, welchen sie sich widmen mußsten[3]). Servi d. h. Sklaven im antiken Sinne des Wortes waren sie nicht.

Dasselbe gilt auch von den zahlreichen Gruppen der angesiedelten Eigenleute, nämlich den servi casati, mansuarii usw. Sie hatten im Laufe des Mittelalters fast in allen christlichen

[1]) Ducange, Glossarium ed. Favre 1886, 7, 457. [2]) Schröder aaO. 421 ff. [3]) Ducange aaO.; Schröder aaO. 422 ff.

Staaten eine Stellung erlangt wie die sogenannten Hörigen bei den Deutschen und können daher mit Recht den niederen Gruppen derselben beigezählt werden. Die frühere Unterscheidung in mansi ingenuiles, litiles, serviles hört auf[1]).

Der alten Sklaverei am nächsten stehen die Leibeigenen, welche in vielen Staaten Europas an die Stelle der Sklaven getreten waren. Es sind dieses unfreie Hausdiener, welche sich von den Grundhörigen dadurch unterscheiden, daß sie nicht wie diese an die Scholle gebunden sind, die sie ohne Genehmigung des Herrn nicht verlassen dürfen, sondern dem Herrn mit ihrem Leibe zu eigen gehören und ihm mit den Kräften desselben zum Dienste verpflichtet sind. Haus und Garten besaßen nur wenige von ihnen, daher brauchten sie auch keine Abgaben zu zahlen, sondern mussten Tag für Tag (daher servi cotidiani) dem Herrn ihr Tagwerk (servitia cotidiana) leisten. Eigenes Vermögen hatten sie in der Regel nicht; was sie besaßen, beruhte einzig auf Herrengunst und fiel bei ihrem Tode, wenn keine Leibeserben da waren, an ihren Herrn zurück[2]). Der Herr hatte auch das Recht der körperlichen Züchtigung aber nicht der Tödtung, und bei Gericht mussten sie von ihrem Herrn vertreten werden[3]). Kamen sie insofern den Sklaven im strengen Sinne sehr nahe, so waren sie doch wieder von ihnen verschieden, da sie in der Regel einem bestimmten Frohnhofe als Inventar zugetheilt waren und nur mit dem unbeweglichen Eigenthum veräußert werden konnten[4]). Auch konnten die Leibeigenen unschwer zu einem gutsherrlichen Amte oder als kleine Ackerwirte, Gärtner oder Handwerker zu einer gewissen Selbständigkeit gelangen. Daher schmolz die Zahl derselben in manchen Ländern sehr bald zusammen und erst im 15. Jahrhundert trat wieder ein bemerkbarer Rückschlag ein[5]). Wie alle anderen Stände, so zerfielen auch die Leibeigenen in verschiedene Gruppen, wovon wir hier der folgenden Ausführungen wegen nur drei anführen. Eine Gruppe bildeten die sogenannten *servi regii*, fiscales, fiscalini oder Königsleute, die theils in den Pfalzen bestimmte Dienste versahen, theils die Ländereien der königlichen Domänen bebauten. Aus ihnen schieden später die Ministerialen aus. Eine

[1]) Waitz, Verfassungsgeschichte 5, 206; Schröder 437 f. [2]) Ebd. 440. [3]) Ebd. 491. [4]) Waitz 5, 197; Cibrario, Della schiavitù e del servaggio e specialmente dei servi agricoltori libri III (Milano, 1869) 2, 123 124. [5]) Schröder 441 u. 443.

zweite Gruppe waren die servi ecclesiastici, homines ecclesiae, die sich entweder freiwillig einem Kloster oder einer Kirche zu eigen gemacht oder aus dem Vermögen der Kirche dazu gekauft oder von anderen Herren geschenkt worden waren[1]). Eine dritte Gruppe bestand aus den servis privatorum, die unter verschiedenen Namen namentlich in den deutschen Gebieten verbreitet waren[2]).

Von diesen zu unterscheiden sind dann die eigentlichen Sklaven (servi, mancipia), welche nicht an die Scholle gebunden sind, sondern von ihrem Herrn frei verkauft oder vertauscht werden können. Zwar war die Zahl derselben unter dem Einflusse des Christenthums in steter Abnahme begriffen, allein sowohl in Deutschland[3]) als namentlich auf den südlichen Halbinseln[4]) trifft man das ganze Mittelalter hindurch Spuren von Menschenhandel, der besonders in Südeuropa gegen Ausgang desselben in stetem Wachsthume begriffen ist.

Einzig auf diese letzte Art von servitus bezieht sich die vorliegende Untersuchung, wobei besonders zwei Punkte zu beachten sind, nämlich in wiefern die Kirche des Mittelalters die Sklaverei als berechtigt toleriert und wie sie das Verhältnis der Sklaven zu ihren Herren bestimmt haben mag. Ist sie in diesen zwei entscheidenden Fragen von den Anschauungen des christlichen Alterthums merklich abgewichen und ins Heidenthum herabgesunken, oder erhält sie sich auch im Mittelalter noch auf der Höhe christlicher Ueberzeugung?

In der Frage nach der Berechtigung der Sklaverei musste auch die Kirche des Mittelalters noch eine gewisse Vorsicht und kluge Zurückhaltung sich auferlegen; denn war auch die eigentliche Sklaverei im Schwinden begriffen, so baute sich doch das mittelalterliche sociale System noch großentheils auf dem Unterschiede von Freien und Unfreien auf. Eine offene Stellungnahme der Kirche mit ihrer gewaltigen Autorität gegen die Erlaubtheit, unfreie Dienstknechte zu besitzen, hätte sicherlich das ganze Gesellschaftsgebäude in seinen Grundfesten erzittern gemacht und große Wirren zur Folge gehabt. Die Taktik der Kirche konnte darum nicht wesentlich differieren von jener der Apostel und Väter. In der That

---

[1]) Vgl. bei Ducange Art. Oblati. Vgl. auch das Inventar des Klosters der hl. Julia in Brescia, bei Cibrario aaO. 2, 237. [2]) J. W. Eberle in Wetzer und Weltes KL.[2] 7, 1645. [3]) Langer aaO. 6. [4]) Ebd. 13 ff. 27 ff.



finden wir auch da eine wunderbare Uebereinstimmung mit den ersten Zeiten des Christenthums.

Der Gedanke der Väter, Sklaverei ist eine Folge der Sünde, findet in den Acten der Kirche vielfache Verwertung. ‚Wegen der Sünde des ersten Menschen', erklärt das Concil von Aachen im Jahre 817, ‚wurde über das Menschengeschlecht von Gott die Strafe der Knechtschaft verhängt. Jene, von welchen er voraussieht, dass ihnen die Freiheit schädlich ist, schickt er aus Barmherzigkeit in die Sklaverei. Damit die zügellose Ungebundenheit der Knechte durch Autorität der Herren eingedämmt werde, hat der gerechte Gott den Menschen verschiedene Lebenswege angewiesen und andere zu Sklaven, andere zu Herren gemacht, trotzdem die Erbsünde durch die Gnade der Taufe allen nachgelassen ist'[1]).

Die hervorragendsten Theologen haben diesen Lehrsatz zu dem ihrigen gemacht und hiemit zu dieser heiklen Frage bereits im Sinne der Väter Stellung genommen.

Von Natur aus, so lehren sie, werden alle Menschen frei geboren[2]), daher verstößt die Sklaverei ganz gegen die erste Absicht der Natur, wenn auch nicht ganz gegen die zweite. Das eigentliche Wesen der Natur (naturalis ratio) neigt dahin und strebt darnach, dass ein jeder gut sei; wenn aber jemand Sünde thut, so verlangt wiederum die Natur, dass er sein Vergehen büße. Auf diese Weise ist auch die Sklaverei zur Strafe für die Sünde eingeführt worden[3]). Was ist nun hier für eine Sünde gemeint,

---

[1]) Propter peccatum primi hominis humano generi poena divinitus illata servitutis; ita ut quibus aspicit non congruere libertatem, his misericordius irroget servitutem. Et licet peccatum humanae originis per baptismi gratiam cunctis fidelibus dimissum sit, tamen aequus Deus ideo discrevit hominibus vitam alios servos constituens alios dominos, ut licentia male agendi servorum potestate dominantium restringatur. Bei Hardouin 4, 1115. [2]) Scotus in IV Sent. dist. 36 q. 1 ed. Hiquaeus 9, 755 n. 2: Dico quod de iure naturae omnes nascuntur liberi. Der hl. Thomas macht sich öfters Einwürfe, indem er den Satz des hl. Gregor: quia secundum ius naturale omnes homines sunt aequales als allgemein angenommen voraussetzt; vgl. in IV dist. 35 q. 1 a. 1 ad 3. [3]) S. Thomas, suppl. q. 52 a. 1 ad 2: Similiter etiam dico, quod servitus est contra primam intentionem naturae: sed non est contra secundam, quia naturalis ratio ad hoc inclinat et hoc appetit natura, ut quilibet sit bonus. Sed ex quo aliquis peccat, natura etiam inclinat, ut ex peccato poenam reportet; et sic servitus in poenam peccati introducta est.

blos die Erbsünde, oder die persönliche Sünde? Wäre es die erstere, so würde die Sklaverei in gleicher Weise eine Folge der Sünde genannt wie Tod, Schmerzen, Krieg und andere physische Uebel. Daß dieser Sinn in den erwähnten Citaten liegt, ist nicht zu leugnen. Aber außerdem scheint noch etwas anderes damit gemeint zu sein; denn bei Lösung einer anderen Schwierigkeit antwortet der hl. Thomas:

‚Es ist ein Dictat des in der Natur begründeten Rechtes, daß nur da gestraft werden darf, wo eine Schuld vorhanden ist, und daß ohne Schuld niemand gestraft werden darf. Andererseits aber ist es Sache der positiven Gesetzgebung, Strafe und Schuld nach der Eigenart der Person und Schuld zu bemessen. Die Sklaverei gehört daher als eine bestimmte Strafe zum positiven Rechte und fließt aus dem natürlichen Recht wie etwas Bestimmtes aus Unbestimmtem‘[1]). Hier hat Thomas offenbar die persönliche Sünde im Auge und faßt die Sklaverei als eine bestimmte Strafe, welche vom Gesetze für bestimmte Verbrechen über bestimmte Personen verhängt werden darf. Wir können darum sagen, daß der hl. Lehrer die Sklaverei im doppelten Sinne als Folge der Sünde nimmt; nämlich als Folge der Erbsünde, in wiefern er die Knechtung im allgemeinen im Auge hat, und als Folge der persönlichen Sünde, insofern er die Knechtung als eine Züchtigung über einen einzelnen Menschen verhängt sich denkt.

Aehnlich sprechen auch Duns Scotus und andere namhafte Theologen[2]). Das mit der Natur gegebene Recht auf die Freiheit kann einzelnen Menschen nicht nach Belieben, sondern nur strafweise nach den Bestimmungen gerechter Gesetze entzogen werden. Kein Mensch ist daher von Natur aus Sklave.

Aber wie stimmt dieses zu andern Aussprüchen des englischen Lehrers? In dem Werke de regimine principum l. 2, c. 10, dessen erste zwei Bücher das Werk des hl. Thomas sind[3]), lesen wir wörtlich wie folgt: ‚Aristoteles unterscheidet in seiner Politik

---

[1]) Ad tertium dicendum, quod ius naturale dictat quod poena sit pro culpa infligenda, et quod nullus sine culpa puniri debeat; sed determinare poenam secundum conditionem personae et culpae est iuris positivi. Et ideo servitus, quae est poena determinata, est de iure positivo et a naturali proficiscitur, sicut determinatum ab indeterminato. [2]) Scotus aaO.; Durandus in l. 4 dist. 36 q. 2 n. 4; Raymund de Pennafort, Summ., de poenit. et matr., Romae 1603, l. 3 p. 290 ss. [3]) Vgl. Werner, Der hl. Thomas von Aquino 1, 795 Anm. 1.

noch vier andere Classen von Dienern, welche als viel inniger mit der Königsherrschaft verbunden zu denken sind. Es gibt nämlich Diener, welche ein Staat oder ein Königthum unbedingt nothwendig hat, um die niedrigen Dienste der Herren zu verrichten (ad vilia officia exercenda dominorum); in Rücksicht darauf hat die Natur Sorge getragen, dass es auch unter den Menschen wie bei anderen Dingen Classenunterschiede gibt. Denn, wie wir sehen, gibt es unter den Elementen ein Unterstes und ein Oberstes; auch in einem zusammengesetzten Körper herrscht stets ein Element vor; ferner, von den Pflanzen sind einige zur Speise für den Menschen bestimmt, andere aber für den Dünger; ebenso bei den Thieren; selbst bei den Gliedern des Menschen verhält es sich ähnlich. Ja dasselbe beobachten wir in den Beziehungen des Körpers zur Seele und bei den Seelenkräften untereinander: gewisse sind nämlich zum Befehlen und Bewegen bestimmt, wie der Verstand und der Wille, andere aber zum Dienen nach ihrer Stufe; ebenso muss es sich auch bei den Menschen untereinander verhalten. Daraus folgt nun, dass einige unbedingt ihrer Natur nach Knechte sind[1]). Manchmal kommt es vor, dass einige infolge eines Fehlers der Natur zu wenig Verstand haben: diese nun müssen nach Art der Sklaven zur Arbeit angehalten werden, weil sie ihren Verstand nicht gebrauchen können und das nennt man dann natürliches Recht'[2]).

Hier scheint Thomas geradezu, mit Berufung auf Aristoteles, die These des gefeierten Philosophen zu vertheidigen; ja er billigt sogar das alte Kriegsrecht; denn er fährt fort: ‚Es gibt auch noch andere Diener, die zu denselben Diensten bestimmt sind, aber auf einem anderen Wege, wie zB. die im Kriege Ueberwundenen; denn das menschliche Gesetz hat nicht ohne Grund, um nämlich die Krieger zum tapferen Kampfe für den Staat anzuspornen, es so verordnet, dass die Besiegten den Siegern unterthan seien nach einem gewissen Rechte, welches der Philosoph am angezogenen Orte ein gesetzliches Recht (justum legale) nennt. Demnach werden sie, obgleich sie gute Verstandeskräfte besitzen, nach einem Kriegsgesetze zum Sklavenstande verurtheilt, um den Muth der Krieger mehr zu entflammen. So war es Sitte bei den Römern. Ein Beispiel hiefür erzählt

---

[1]) Et inde probatur esse aliquos omnino servos secundum naturam. [2]) Amplius autem contingit aliquos deficere a ratione propter defectum naturae, *tales autem oportet ad opus inducere per modum servile*, quia ratione uti non possunt; et hoc justum naturale vocatur.

die Geschichte. Titus Livius, ein Mann von großer Rednergabe, ist von den Römern gefangen genommen und in die Sklaverei geschleppt worden, aber wegen seiner Rechtschaffenheit wurde er von Livius, einem sehr vornehmen Römer, welchen er zum Herrn erhalten hatte, freigelassen, nahm von ihm den Namen an und hieß von da an Titus Livius. Sein Herr, Livius, schenkte ihm die Freiheit, damit er seine Söhne in den freien Künsten unterrichte, denn als Knecht hätte er dieses nach den Satzungen der Fürsten nicht thun dürfen. Dasselbe ist auch durch göttliches Gesetz geboten, wie aus dem Buche Deuteronomii erhellt'. So weit der hl. Thomas über das Kriegsrecht. Dann fügt er hinzu: ,Es gibt noch zwei andere Classen von Dienern, die in der Familie bleiben, nämlich solche, welche um Lohn gemietet werden und solche, welche aus Zuneigung und Liebe dienen, entweder um mehr Ehre zu erlangen oder in der Tugend Fortschritte zu machen, wie die Hausdiener des Fürsten, seien es nun Ritter oder Beizer oder Jäger oder Hausdiener. Bezüglich ihrer kann man hier nicht auf Einzelheiten eingehen; mancher trachtet für sich die Gunst und Gnade des Herrn zu erlangen, erhält Lohn oder gewinnt den Ruf der Tugend. Daher lesen wir in den Sprichwörtern (14, 35): „Ein verständiger Diener ist dem Könige genehm", und im Prediger (33, 31): „Wenn du einen treuen Diener hast, so sei er dir wie deine Seele". So weit der hl. Thomas.

Er überträgt hier offenbar Aristotelische Anschauungen und Beweise auf mittelalterliche Staatseinrichtungen. Aus dem wechselnden Gebrauche von ministri und servi geht klar hervor, daß er zwischen beiden keinen bedeutenden Unterschied machte und somit die Niedrigkeit der antiken servitus gegenüber der mittelalterlichen Unfreiheit nicht in ihrer vollen Bedeutung kannte. In der That trägt er kein Bedenken, die servi geradezu unter die ministri regis einzureihen, wodurch es klar wird, daß ihm bei seiner ganzen Beweisführung nicht etwa Sklaven im strengen Sinne des Wortes, sondern die oben beschriebenen Ministerialen vor Augen schwebten. Vielleicht erklärt sich hieraus auch, warum Thomas nicht einfach wie Aristoteles aus seiner Beweisführung den Schluſs zieht, die mit geistigen Fähigkeiten weniger Bedachten müſsten zu Sklaven gemacht werden, sondern sie seien zur Arbeit anzuhalten nach Art der Sklaven[1]).

[1]) Tales autem oportet ad opus inducere per modum servile.

Das Folgende über die Kriegsgefangenen ist zwar dem Wortlaute nach ganz den antiken Rechtsgrundsätzen entsprechend, woraus es wohl nicht unmittelbar, aber doch durch Tradition und die zur Zeit des hl. Thomas bekannten philosophischen Schriften entlehnt ist. Allein es muss auch hier den sonstigen Anschauungen des hl. Lehrers entsprechend Sklaverei in dem milderen Sinne verstanden werden, in welchem man es im Mittelalter[1]) gewöhnlich gebrauchte, nämlich für jeglichen unfreien Dienst.

Wie weit überhaupt der hl. Lehrer von Härte in dieser Beziehung entfernt war, ergibt sich klar aus der Mahnung, die er beifügt, daß der König[2]) einen treuen Diener wie seine eigene Seele achten müsse. Er betrachtet also den Diener nicht als ein beseeltes Besitzthum, welches nur als Instrument zur Erhaltung des nothwendigen Familienvermögens da ist, sondern als eine der höchsten Achtung würdige Person.

Aehnlich sind auch die Ausführungen des Aegidius Romanus[3]) zu erklären, von welchem Werner[4]) mit Unrecht klagt, daß er die von Thomas hervorgehobenen Garantien der Freiheit und Wohlfahrt in monarchischen Staaten übergehe und das Factum der Sklaverei mit denselben Gründen erkläre, welche Aristoteles zur Rechtfertigung derselben vorgebracht hat. Auch er betont gleich im Anfange, seine Beweisführung beziehe sich darauf, daß irgend eine Knechtschaft (aliquam servitutem) aus der Natur entspringe. Welches nun diese Knechtschaft sei, ob mittelalterliche Unfreiheit, Hörigkeit, politische Unterthanenschaft, oder antike Sklaverei, untersucht Aegidius nicht näher. Von seinen Beweisen bezieht sich der erste einzig und allein auf die politische Unterthanenschaft; er lautet: ‚Niemals können mehrere einzelne Dinge entsprechend geordnet etwas Einheitliches bilden, wenn nicht unter ihnen eines

---

[1]) Wie wenig man im Mittelalter mit dem Worte servus oder servitus die Sklaverei im strengen Sinne zu verbinden pflegte, erhellt auch daraus, daß manche Scholastiker, wie zB. Scotus, wenn sie gegen die Sklaverei sprechen, ausdrücklich erwähnen, sie hätten jene servitus im Auge, vermöge welcher der Herr seinen Knecht wie ein Stück Vieh verkaufen darf, d. h. jene, von welcher Aristoteles sagt, daß der Sklave keine Tugenden üben könne, weil er nach Wunsch des Herrn Knechtsdienste thun muss. Scotus aaO. [2]) Das Werk war für den König von Cypern bestimmt. Vgl. Werner aaO. [3]) De regimine principum libri III, Venetiis per Bernardum Vercellensem 1502, p. 3 l. 2 c. 13 ss. [4]) Der hl. Thomas von Aquino 1, 799 Anm.

sich findet, das die übrigen beherrscht.. Da nun die menschliche Gesellschaft eine natürliche ist, weil der Mensch von Natur aus ein sociales Wesen ist.. so könnte niemals aus mehreren Individuen natürlicher Weise eine Gesellschaft oder ein Staat entstehen, wenn es nicht natürlich wäre, daß einige gebieten, andere dienen'[1]). Das ist so allgemein gesprochen, daß man darin, obgleich der Gedankengang dem Aristoteles entnommen ist, eine specielle Beziehung auf die Sklaverei im strengen Sinne nicht erblicken kann.

Viel leichter könnte man eine solche im dritten Beweise finden, welcher lautet: ,Da die Unweisen (insipientes) zu den Betriebsamen (industres) sich verhalten, wie die Thiere zu den Menschen, und daher als der Klugheit entbehrend sich selbst nicht zu leiten verstehen, so ist es ebenso der Natur entsprechend, daß die Unwissenden (ignorantes) den Klugen (prudentibus) unterthan seien, wie es natürlich ist, daß die Thiere den Menschen dienen. Denn es ist für sie nützlich, daß sie gehorchen, damit sie durch die Umsicht der anderen geleitet und gerettet werden'[2]). Dieses alles ist fast wörtlich dem Aristoteles entlehnt[3]) und scheint darum auch in demselben Sinne genommen werden zu müssen, wie bei dem Griechen. Allein wenn zwei dieselben Worte gebrauchen, so haben sie doch oft bei beiden nicht ganz den gleichen Sinn. Das scheint auch hier der Fall zu sein. Aristoteles betont mit aller Schärfe die These: ,Der Herr ist zwar Herr des Sklaven, aber er ist nicht Eigenthum des Sklaven, der Sklave dagegen ist nicht allein der Sklave des Herrn, sondern auch ganz und gar sein Eigenthum'[4]). Dieser Satz findet sich bei Aegidius nirgends, selbst da nicht, wo ihn der Vergleich mit

[1]) Nam nunquam aliqua multa secundum debitum ordinem efficiunt aliquid unum. nisi sit ibi aliquid praedominans respectu aliorum .. cum societas hominum sit naturalis, quia homo est naturaliter aliquid sociale .. nunquam ex pluribus hominibus fieret naturaliter una societas vel una politia, nisi naturale esset aliquos principari et aliquos servire. [2]) Quare cum insipientes comparentur ad industres sicut bestiae ad homines, eoque carentes prudentia nesciant seipsos dirigere; sicut naturale est, bestias servire hominibus, sic naturale est ignorantes subici prudentibus; expedit enim eis sic esse subiectos, ut per eorum industriam dirigantur et salventur. [3]) Πολιτικῶν A 5, 1254 b. [4]) Διὸ ὁ μὲν δεσπότης τοῦ δούλου δεσπότης μόνον, ἐκείνου δ'οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότου δοῦλός ἐστιν ἀλλὰ καὶ ὅλως ἐκείνου.

dem Thiere nahezulegen scheint. Daß der Sklave ganz und gar das Eigenthum des Herrn ist, und somit dem Herrn gegenüber ebenso wenig Rechte besitzt wie das Thier, das behauptet der mittelalterliche Theologe nie, und das ist ganz und gar gegen die Ueberzeugung des Mittelalters überhaupt, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird. Aegidius hält einfach an den zu Recht bestehenden Einrichtungen des Mittelalters fest und sucht sie nach Kräften zu begründen. Da Aristoteles allgemein bei allen Gelehrten große Autorität besitzt, so bedient er sich seiner Worte, begeht aber dabei den Fehler, nicht zu beachten, daß diese Worte bei dem Heiden viel mehr sagen, als er selbst damit ausdrücken wollte.

Dasselbe gilt auch von den folgenden Ausführungen des Theologen[1]).

Er theilt nämlich alle Diener in vier Classen, von denen die erste aus solchen besteht, die von Natur aus zum Dienen bestimmt sind, die zweite dagegen aus solchen, welche durch ein positives Gesetz zum Dienen verhalten werden, die dritte aus solchen, welche um Lohn, die vierte aus jenen, welche rein aus gutem Willen und der Tugendübung wegen sich anderen unterordnen. Dann fährt er fort: ‚Ein jeder Diener ist demnach entweder ein Barbar, oder ein Schwächling, oder ein Lohndiener, oder ein tugendreicher Freund. Barbaren werden nämlich jene genannt, welche wie Wilde leben und sich selbst nicht zu beherrschen verstehen. Deshalb sind solche von Natur aus zum Dienen bestimmt, wie aus dem Gesagten klar ist; es gebricht ihnen ja an Geistesgaben, deren Ueberfluss eben bewirkt, daß einige von Natur aus zum Herrschen bestimmt sind'.

‚Die Schwächlinge (die im Kriege Ueberwundenen) dagegen sind Diener durch die Bestimmung des positiven Gesetzes; denn wenn einige zu schwach sind und den Feinden nicht Widerstand leisten können, so müssen sie nach der Veröffentlichung des Gesetzes ihnen dienen und Gefolgschaft leisten'.

‚Da aber die Ordnung der Natur nicht immer beobachtet wird und die Ungebildeten und der Geistesgaben Entbehrenden nicht immer den mit Klugheit und Geist Ausgerüsteten dienen und Ge-

[1]) Werner bezieht diese Ausführungen des Aegidius in seinem Werke: ‚Der Augustinismus in der Scholastik' (Wien 1883) 219 Anm. 2 gleichfalls nur auf die mittelalterliche Hörigkeit.

folgschaft leisten wollen, so muss es auch Mietlinge geben, welche aus Liebe zum Guten Gefolgschaft leisten'[1]).

Es ist immer derselbe Fehler, welchen Aegidius sich zu Schulden kommen lässt. Er hält Aristoteles für erhaben über jeden Vorwurf und möchte daher seine eigenen Theorien und Anschauungen möglichst in die Worte des Heiden kleiden. Wir haben jedoch keinen stringenten Beweis, daß er dieselben wirklich ganz und gar im Sinne des Aristoteles genommen habe. Er verehrte nicht blos den Heiden, sondern noch mehr den englischen Lehrer Thomas von Aquin, dessen Lehre er sich fast ganz zu eigen gemacht hatte. Wir können daher annehmen, daß er gleich wie Thomas unter dem natura servi nicht allein Sklaven im strengen Sinne, sondern überhaupt unfreie Knechte verstanden hat, wie die Vertauschung des Wortes servi mit ministri anzudeuten scheint. Ferner hat er sicherlich den Ausdruck *naturaliter servus* nicht anders verstanden, als wie ihn Thomas in der Summa erklärt, wo er schreibt: 'Natürliches Recht kann etwas in einem zweifachen Sinne genannt werden: nämlich erstens ist etwas natürlich, in sofern die Natur dazu antreibt, wie zB. daß niemand einem anderen Unrecht thun dürfe; zweitens in sofern, als die Natur nicht das Gegentheil davon bedingt. So könnte man sagen, daß die Nacktheit dem Menschen natürlich ist, weil das Kleid von der Kunst ihm gegeben ist und nicht von der Natur. Ebenso könnte man gleiche Vertheilung des Besitzes und die gleiche Freiheit aller natürlich nennen, weil die Verschiedenheit und Stufenfolge des Reichthums und die Sklaverei (servitus) nicht von der Natur eingeführt

[1]) Possumus dicere quatuor esse maneries ministrorum. Nam aliqui sunt tales naturaliter, aliqui vero ex lege; aliqui ex conducto, aliqui quidem ex virtute et dilectione. Omnis ergo minister vel est barbarus vel impotens, vel mercennarius vel virtuosus vel dilectivus. Barbari enim dicuntur illi, qui sunt quasi silvestres et nesciunt se ipsos dirigere, propter quod tales contingit esse naturaliter servos, ut est per habita manifestum, deficiunt enim in bonis animae, secundum quorum excessum contingit aliquos naturaliter dominari. Impotentes vero contingit esse ministros ex lege, ut si qui in potentia deficientes et non valentes debellantibus resistere ex promulgatione legis debent eis servire et ministrare. Non semper autem servamus ordinem naturalem: nam ignorantes et privati bonis animae non acquiescunt ministrare et servire pollentibus prudentia et intellectu, oportuit esse aliquos ministros conductos servientes intuitu mercedis et aliquos dilectivos, virtuosos, ministrantes ex amore boni.

worden sind, sondern durch die Ueberlegung des Menschen zum Nutzen des Lebens'[1]). Daß also dieser bestimmte Mann Knecht sei (servum) und nicht jener, hat allgemein gesprochen keinen natürlichen Grund, sondern nur in wie weit es irgend einen Nutzen mit sich bringt, insofern es nämlich diesem nützlich ist, daß er von einem Gescheiteren geleitet und jenem hinwiederum, daß er von jenem unterstützt werde. Die Sklaverei entspringt daher aus dem Völkerrechte und ist ein natürliches Recht im zweiten, aber nicht im ersten Sinne des Wortes'[2]).

Das naturaliter bedeutet also hier nur soviel: es ist nicht ganz gegen die Natur, daß einige genöthigt sind, anderen knechtliche Dienste zu thun gegen Unterhalt und Pflege, sondern es kann auch Fälle geben, wo es der Nutzen des einzelnen erfordert, einem anderen zu dienen. Derselben Ansicht huldigen, wie es scheint, auch schon die hl. Väter Basilius und Augustin, indem dieser schreibt: ‚Man dient besser einem Menschen als der Leidenschaft'[3]). Von einer strengen Naturpflicht ist dabei nirgends die Rede, noch weniger davon, daß die Widerstrebenden durch Waffengewalt bezwungen werden dürfen.

Die verschiedenen Commentare der Scholastiker zur Politik des Aristoteles können hier unbeachtet bleiben, da ihre Lehre aus anderen Stellen zur Genüge feststeht und diese in der Regel nichts anderes anstreben, als den Sinn der Worte des großen Philosophen festzustellen.

Die Theologen der späteren Jahrhunderte des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit stehen im allgemeinen auf demselben

---

[1]) 1 2 q. 94 a. 5 ad 4. [2]) 2 2 q. 57 a. 3 ad 2: Ad secundum dicendum, quod hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem, sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, inquantum utile est huic, quod regatur a sapientiori et illi quod ab hoc iuvetur, ut dicitur (Polit. lib. I ca 5 r circ. fin.). Et ideo servitus pertinens ad jus gentium est naturalis secundo modo, sed non primo modo. Die Berufung auf Aristoteles scheint hier nicht ganz gerechtfertigt, denn Aristoteles spricht an der bezeichneten Stelle, wie sich aus seinen Beweisen ergibt, von dem Nutzen der natürlichen Nothwendigkeit und nicht von dem Nutzen im allgemeinen, den hier Thomas vor Augen hat. Der Sinn, welchen Aristoteles mit seinen Worten verbindet, erhellt aus seinem Vergleiche mit dem Ruderer und der Ruderstange, während Thomas einen solchen Vergleich nicht anwendet. [3]) De civitate Dei l. 21 c. 15 p. 423 c. Vgl. oben S. 293 f. Ueber Basilius vgl. Wallon 3, 319 ff.

Standpunkte wie ihre Vorgänger. Im Gegensatze zu unserem neuerungssüchtigen Zeitalter sind sie bestrebt, das Bestehende möglichst zu erhalten, das Ueberlieferte zu vertheidigen und nur insofern daran zu ändern, als es neue Umstände unbedingt erfordern. Dieser conservative Zug macht sich auch in unserer Frage bemerkbar. Man war zwar sorgfältig darauf bedacht, alles abzuschneiden und zu entfernen, was mit dem Christenthume nicht vereinbar war, aber das Institut des unfreien Dienstes als solches sah man eben wie die ungleiche Vertheilung von Reichthümern als einen durch die Sünde herbeigeführten nothwendigen Uebelstand an, den man wohl lindern aber nicht gänzlich beseitigen könne. Von der Voraussetzung ausgehend, daß dieser Zustand in gewissen Fällen ein von Gott gewollter und darum in der heiligen Schrift begründeter sei[1]), wollte man die Fälle determinieren, in welchen jemand das Recht besitzt, Sklaven zu halten. Dieses hatte einerseits den Zweck, den Priestern bestimmte Grundsätze an die Hand zu geben, nach welchen sie derartige Fragen im Beichtstuhle zu beurtheilen hatten, andererseits der Habsucht und der Sklavenjägerei Grenzen zu setzen und alle Ausartungen, die leider gerade mit diesem Institut oft verbunden sind, einzuschränken und den Besitz von Sklaven in die Schranken damals allgemein als gerecht anerkannter Gesetze zu weisen. Man würde daher den Theologen unrecht thun, wollte man diese Ausführungen vom Standpunkte unserer Zeit betrachten und dieselben etwa als Rechtfertigung der Sklaverei gegen Bekämpfer derselben betrachten; eine Sklavenfrage in unserem Sinne des Wortes bestand damals noch nicht, und hätte jemand gewagt, dieselbe aufzuwerfen, so würde man ihn nicht viel anders behandelt haben, als wenn heutzutage jemand die Ungleichheit des Besitzes tadelt und zu beseitigen sucht.

Warum aber erst gegen Ausgang des Mittelalters diese Frage in der praktischen Theologie zu einer ständigen Rubrik wird, das erklärt sich theils aus der Entwicklung und besseren Systematisierung dieses Wissenszweiges, theils auch aus dem größeren praktischen Bedürfnisse solcher Grundsätze. Die Kriege mit den Saracenen und Corsaren hatten den Christen Anlaß gegeben, auch ihrerseits die Gefangenen zu Sklaven zu machen, um den Uebermuth des Feindes zu zügeln. Dieses benutzten gewissenlose Kauf-

---

[1]) Antoninus aaO. Vgl. von den späteren Theologen Molina, De iure et iustitia 1, 2, 31.

leute in den verschiedenen Handelsstätten der Mittelmeerländer zu einem einträglichen Menschenhandel[1]). Es war darum von großer Wichtigkeit für die einzelnen Beichtväter, die Fälle zu kennen, in welchen der Besitz und Verkauf von Sklaven allgemein als erlaubt galt, und in welchen beides unter einer Sünde wider die Gerechtigkeit verboten war. Einzelne Gelehrte von geringem Einflusse erwiesen sich dabei allerdings als etwas zu nachgiebig gegen die Richtung der Zeit und zeigten sich sogar geneigt, Lehren anzuerkennen, von welchen Aristoteles in seiner Politik spricht. So zB. scheint der Scotist Baro ganz gegen die Lehre seines Meisters geneigt, gewisse Wilde von Amerika als Sklaven von Natur zu erklären[2]), und J. Pontano findet es ganz in der Ordnung, daß die Neger, welche eine häßliche Farbe haben, aller Welt Sklaven seien[3]). Das sind aber Ausnahmen und können darum nicht als die Vertreter der kirchlichen Lehre gelten. Hier handelt es sich aber einzig darum, die Lehre und das Verhältnis der Kirche zur Sklaverei zu constatieren. Dieses ist um so schwieriger, als die Kirche selbst sich nur in sehr seltenen Fällen ausgesprochen und fast die ganze Frage der wissenschaftlichen Entwicklung anheimgestellt hat. Wir sind daher auf die Lehre der vorzüglichsten Theologen angewiesen. Im allgemeinen lassen sich die Fälle, in welchen die Mehrzahl derselben den Sklavenbesitz für erlaubt erklären, auf folgende vier zurückführen.

Der erste Fall ist die Kriegsgefangenschaft. Nach den Bestimmungen des römischen Rechtes wurde ein jeder zur Sklaverei verurtheilt, der in einem rechtmäßigen Kriege gefangen worden war[4]). Dieses Gesetz kam aber allmählich bei Kriegen der Christen unter einander außer Brauch, und an seine Stelle trat dann Auswechslung oder Loskauf der Gefangenen[5]). Nur in den

---

[1]) Langer aaO. [2]) Baro, Fr. Joannes Duns Scotus . . defensus. Coloniae Agrippinae 1664, Apol. 4 act. 3 n. 4: Illud omnino abiurandum est, quosdam naturali servitute premi . . nisi forte tam rudes sint et omnino efferati, ut bestiis viciniores sint, quomodo in genere ipso sentientium est quoddam inde dictum plant-animal, plantae non minus habens quam animalis. Certe cum Hispani Indias occupassent, invenerunt ibi incolas tam inhumanos et cultus expertes, ut dubitare coeperint, an possint iis impendi ecclesiae sacramenta. [3]) Opera omnia, Basileae 1500, De obedientia c. 8 t. I p. 71. [4]) Justinian. Institut. I 5. Vgl. Lämmer, ‚Die Sklaverei und die Kirche‘ im Archiv f. kath. Kirchenrecht 1864, 180 und 187 f. [5]) Antoninus aaO.

Kämpfen mit den Ungläubigen und namentlich mit den Saracenen, welche Seeraub trieben und zahllose Christen in harte Sklaverei schleppten[1]), hielten auch die Christen des Mittelalters noch, wie bereits erwähnt wurde, Repressalien für erlaubt und vergalten öfters den Menschenraub der Araber mit Abführung zahlreicher Mohammedaner in die Knechtschaft[2]).

Für die Gerechtigkeit dieses Verfahrens brachte man außer den allgemein anerkannten Rechtssätzen, welche noch aus den Zeiten des römischen Kaiserreiches stammten, folgenden Vernunftbeweis vor. Es ist in einem gerechten Kriege erlaubt, keine Gefangenen zu machen, sondern alle, welche Widerstand leisten mit den Waffen in der Hand, zu tödten. Wenn also jemand sie zu Gefangenen macht, so schenkt er ihnen in gewisser Beziehung das Leben und übt einen Act der Milde und Humanität. Dasselbe ist auch der Fall, wenn er Gefangene macht, um sie als Sklaven zu behalten; denn der Verlust der Freiheit ist immerhin ein geringeres Uebel als der Tod[3]). Eine Andeutung hievon findet sich bereits beim hl. Augustin[4]), und man kann darum den mittelalterlichen Theologen nicht den Vorwurf machen, als ob sie den Boden der Tradition verlassen hätten und wiederum ins Heidenthum zurückgesunken wären. Ueberdies betonen die mittelalterlichen Theologen ausdrücklich, das Recht des Siegers müsse unzweifelhaft feststehen, sonst könne sich der Gefangene mit Recht seinem harten Lose durch die Flucht entziehen[5]): ein Zugeständnis, welches spätere Theologen auf alle Gefangenen überhaupt ausdehnen, weil niemand im Gewissen verpflichtet werden kann, sich selbst einem so harten Geschicke preiszugeben. Ueberdies, so fügen andere hinzu, ist ja bei weitem der größte Theil der Kriegsgefangenen gar nicht schuld an dem Verbrechen ihrer Führer oder des Volkes, welchem sie angehören. Nun ist es aber sehr hart, Unschuldige blos deshalb zu einer so strengen Strafe im Gewissen zu verpflichten, weil sie Angehörige des Volkes oder Unterthanen der Fürsten sind, welche sich dieser Strafe schuldig gemacht haben. Wer also fliehen und der Strafe sich entziehen kann, der darf fliehen, muss sich aber

---

[1]) Langer aaO. 14 f. [2]) Caffari, Annales Jan. M. G. SS. XVIII B. 37; Langer aaO. 16. [3]) Antonin aaO.; Lugo, De iure et iustitia disp. 6 sect. 2. [4]) De civitate Dei l. 19 c. 15. [5]) Sanchez, Consil. l. 1 c. 1 dub. 6.

hüten, auf der Flucht noch einmal ergriffen zu werden[1]). Sie betrachten also das ganze Gesetz einzig als ein durch die Gewohnheit einmal eingeführtes Strafgesetz, welches den davon Betroffenen vor Gott nur insoweit bindet, dass er sich nicht noch in größere Gefahren stürzen darf, als die Sklaverei selbst ist.

Scotus gieng sogar noch weiter und stellte überhaupt den ganzen Rechtstitel in Frage, indem er schrieb: ‚Mir will die Gerechtigkeit dieses Vorgehens nicht recht einleuchten. Auch zugegeben, dass der Sieger in einem gerechten Vertheidigungskriege, wo er nicht der Angreifer ist, die Gefangenen tödten darf, so ist dieses doch nur so lange erlaubt, als sie im Kampfe wider ihn beharren. Sobald sie sich ergeben haben und so dem Willen nach schon gefangen sind, halte ich es für eine Unmenschlichkeit, sie noch mit einer Strafe zu belegen, welche gegen das Naturgesetz ist. Es gibt eben dazu gar keine rechte Ursache, weil der Gefangene in dem Falle, dass er sich ergibt, nicht widerspenstig bleibt und auch seine Freiheit nicht missbraucht, sondern vielleicht sogar sich als lenksam erweist und die Freiheit gut anwendet'[2]). Leider beachteten die nachfolgenden Theologen diese Ausführungen zu wenig und ließen sich durch die Auctorität des Justinianischen Codex zur Billigung dieses Vorgehens gegen Kriegsgefangene verleiten.

Die Kirche selbst hütete sich wohl, durch einen autoritativen Ausspruch die Frage zu entscheiden. Manche Päpste jedoch handelten nach den damals allgemein anerkannten Rechtsprincipien und verurtheilten einige ungerechte Angreifer zur Gefangenschaft und Sklaverei. Das erste Mal fand diese Strafe Anwendung im Streite des Papstes Clemens V mit Venedig, welches die päpstlichen Lehensrechte über Ferrara verletzt hatte. Clemens verhängte

[1]) Hugo aaO. sect. 3; Lessius, De iure et iustitia l. 2 c. 5 d. 5; Rebellus, De iure et iustitia l. 1 q. 2. [2]) Scotus aaO.: Si dices, quod est tertia causa servitutis, utpote si captus in bello servetur et sic servatus a morte fiat servus deputatus ad serviendum, non apparet manifeste iustitia hic: quia forte, etsi captor potuerit occidere captivum, si habuit bellum iustum defendendo se non autem invadendo, et hoc stante pertinacia ipsius contra bellantem; tamen ex quo desinit esse pertinax, quia est in voluntate ipsius iam captus, inhumanum videtur infligere sibi poenam contra legem naturae; non enim est hic ratio, quia in hoc casu non remaneret iste rebellis, nec abuteretur sua libertate, sed forte fieret obediens et libertate sibi donata bene uteretur.

am 27. März 1309 über die stolze Stadt die Strafe der Excommunication und des Interdictes, gestattete allen Gläubigen, die Personen und selbst auch den Dogen und die Rathsmitglieder und alle anderen Venetianer gefangen zu nehmen[1]). Kann dieses vielleicht auch noch von der Kriegsgefangenschaft allein verstanden werden, so drückt sich Papst Gregor XI im Streite mit Florenz, welches mehrere päpstliche Städte zum Abfalle vom Papste verlockt hatte[2]), schon deutlicher aus. In der Bannbulle des Jahres 1376 forderte er alle der Kirche befreundeten Fürsten, Herren und Städte auf, florentinisches Gut einzuziehen und die Florentiner selbst gefangen zu nehmen und zu Sklaven zu machen, jedoch ohne sie zu tödten oder zu verstümmeln[3]).

Clemens wollte also nicht ihr Leben rauben, sondern sie durch geringere Strafen zum Gehorsam zwingen. In demselben Sinne gestattete Papst Nicolaus V im Jahre 1452 dem Könige Alfons V von Portugal, alle Saracenen und Heiden und andere Ungläubige und Feinde Christi, wo sich dieselben auch immer befinden mögen, und alle Reiche, Herzogthümer, Grafschaften, Fürstenthümer und andere Herrschaften, Länder, Ortschaften, Städte, alles bewegliche und unbewegliche Eigenthum, das die Saracenen, Heiden, Ungläubigen und Feinde Christi im Besitze haben, anzugreifen, wegzunehmen, zu erobern und zu unterwerfen und ihre Personen in die ewige Sklaverei zu schleppen[4]). Wegen der fortwährenden Angriffe der Saracenen gegen die Christen hielt man den fortgesetzten Kampf gegen dieselben und alle ihre Verbündeten, als welche die

---

[1]) Raynald, Annales eccl. ad a. 1309 n. 7: et personas ipsorum, Ducis, consiliariorum et communis Venetiarum et aliorum Venetorum, exponimus fidelibus capiendas. [2]) Vgl. das Schreiben der Florentiner an die Römer bei Pastor, Gesch. der Päpste 2. A. 1, 671. [3]) Raynald a. 1376 n. 5: immobilia de eorundem fratrum nostrorum consilio confiscamus et personas ipsorum omnium et singulorum absque tamen morte seu membri mutilatione exponimus fidelibus, ut capientium fiant servi. Leo, Geschichte der Italienischen Staaten 4, 224. [4]) Raynald a. 1452 n. 11 dat. v. 18. Juni: Tibi Saracenos et paganos aliosque infideles et Christi inimicos quoscunque et ubicunque constitutos, regna, ducatus, comitatus, principatus, aliaque dominia, terras, loca, villas, bona mobilia et immobilia per eosdem Saracenos, paganos, infideles et Christi inimicos retenta et possessa invadendi, conquirendi, expugnandi et subiugandi illorumque personas in perpetuam servitutem redigendi . . concedimus facultatem. v. Avendanio, Thesaurus Indic. tom. 1 tit. 1 c. 9 § 1.

Neger Afrikas damals noch betrachtet wurden, für gerecht und die Anwendung des Kriegsrechtes auf dieselben in seiner ganzen Ausdehnung für erlaubt. Derselbe Papst bestätigte dieses Privilegium der Krone Portugals am 10. Jänner 1454[1]). In der Bestätigungsbulle hebt er lobend hervor, daß auch schon viele Guinäer und sechs andere Neger gefangen worden seien, während andere durch erlaubten[2]) Tauschhandel oder durch einen anderen rechtskräftigen Vertrag erworben und nach Portugal geschickt worden sind. Der Papst freut sich darüber, weil man ihm Hoffnung gemacht hatte, daß auf diesem Wege bald die ganze Nation der Civilisation und dem Christenthume gewonnen werden könne[3]). Viele Portugiesen, denen es mehr um den Gewinn als um die Ausbreitung des Christenthums zu thun war, benützten dieses als Vorwand, um sich durch Negerhandel zu bereichern. Die Päpste wusste man durch die Vorspiegelung zu täuschen, daß es keinen anderen Weg gebe, diese Wilden zu civilisieren, als sie durch Sklavenhandel an christliche Herren zu verkaufen; so kam es, daß Calixt III noch einmal den Portugiesen dieses Privileg bestätigte[4]). Bald aber kamen schlimme Nachrichten nach Rom. Habsüchtige Kaufleute begannen nicht allein Heiden, sondern auch Neophyten und selbst die bereits dem Christenthume gewonnenen Guanchen auf den canarischen Inseln auf die Sklavenmärkte zu schleppen. Nun konnten die Päpste nicht mehr zweifeln, daß es sich nicht mehr um Civilisation und Christenthum sondern um Gewinn handle, und beschränkten darum das gegebene Privileg. Eugen IV verbot im Jahre 1436, die Guanchen als Sklaven zu verkaufen, und Pius II dehnte dieses Verbot auch auf die Neophyten der Guineaküste aus[5]).

---

[1]) Raynald a. 1454 n. 8 9. Magnum bullarium Romanum (ed. Luxemburgi 1730) 9, 261. [2]) Es war nämlich unter Strafe der Excommunication und der Sklaverei verboten, den Saracenen und ihren Verbündeten Kriegsgeräthe zu verkaufen. Potthast, Regesta pontificum n. 450. [3]) AaO. Exinde (ex Guinea) quoque multi Ghinei et alii nigri sex capti, quidam etiam non prohibendarum rerum permutatione seu alio legitimo contractu ad dicta sunt regna transmissi. Quorum inibi copioso numero ad catholicam fidem conversi exstiterunt, speraturque, divina favente clementia, quod si huiusmodi eis continuetur progressus, vel populi ipsi ad fidem convertentur vel saltem multorum ex eis animae. Bullarium Romanum 3, 70 ss. [4]) Avendanio aaO. c. 11 § 1. [5]) Raynald a. 1436 n. 26; 1462 n. 40; Pastor aaO. 2, 197; vgl. auch die Encyclica Leos XIII an die Bischöfe von Brasilien vom 5. Mai 1888.

Je mehr die Greuel des Sklavenhandels offenkundig wurden, desto vorsichtiger wurden auch die Päpste bei Anwendung der alten Rechtsgrundsätze. Nur wenige Päpste machten noch von dieser Strafe gegen hartnäckige Feinde Gebrauch. Sixtus IV verurtheilte in der Bannbulle vom 5. Mai 1483 die Venetianer, welche die Rechte der Kirche auf Ferrara sich angemaßt hatten, zu Gefangenschaft und Sklaverei[1]). Julius II, der ebenfalls mit Venedig wegen des Aufstandes des Giovanni Bentivoglio in Bologna in Streit gerathen war, drückt sich bereits viel vorsichtiger aus; er stellt zwar im Monitorium vom 10. October 1506 noch Sklaverei in Aussicht, spricht aber in der Bannbulle vom 27. April 1509 nur mehr von einer Gefangenhaltung der Bürger Venedigs (capiant et captivos teneant[2]). Damit ist keineswegs lebenslängliche Gefangenschaft gemeint, sondern nur eine zeitweilige, die nämlich so lange dauert, als die Venetianer dem Papste nicht Genugthuung leisten. Dasselbe gilt auch von der Bannbulle Pauls III gegen Heinrich VIII, in welcher der Papst alle jene, die seine Mahnungen nicht befolgen und gegen den Willen Jesu Christi den abtrünnigen König als Oberhaupt der Kirche Englands und somit als ihren Papst anerkennen würden, mit der Knechtung bedroht und alle Fürsten auffordert, diese Strafe an ihnen zu vollziehen[3]). Ist in diesen Fällen servus und servitus im strengen Sinne zu nehmen, so ist dabei einzig an die Wegführung der im Kriege Gefangenen in die Knechtschaft zu denken, keineswegs an eine Sklavenjagd, wie sie etwa gewissenlose Kaufleute in Afrika und Amerika veranstaltet haben, denn solche Jagden widersprachen dem Rechtssinne des Mittelalters und sind von den Päpsten niemals gebilligt worden[4]). Wahrscheinlicher aber hat in allen diesen Fällen servus und servitus jene mehr allgemeine Bedeutung, welche zwischen Sklaverei, Leibeigenschaft und Hörigkeit keinen

---

[1]) Raynald a. 1483 n. 8 ss. Lünig, Codex Italiae diplomaticus 4, 1817: (volumus) personas ex Venetiis aut aliis civitatibus, terris et locis, quorum communia et universitates ab eorum obedientia, prout eis mandatur per praesentes, se non subtraxerint, originem trahentes seu in illis domicilium habentes, quas ubique locorum capi contigerit, servos fieri capientium. Vgl. Pastor 2, 525. [2]) Raynald a. 1506 n. 25 ss.; Lünig 4, 194 ss., 1838. [3]) Bullarium magnum ed. Luxemb. 1727, 1, 711 ff. [4]) Margraf, Kirche und Sklaverei 37 ff. 198 ff. 207 ff. Anhang.

Unterschied macht, sondern einfach den Verlust der persönlichen Freiheit ausdrückt, wie es auch in anderen Schriftstücken aus dieser Zeit vorkommt. Wie dem aber auch immer sein mag, eines setzten die Päpste bei all diesen Verordnungen voraus, nämlich die Schuld der Betreffenden oder wenigstens der Gemeinschaft, welcher sie angehörten, denn gänzlich Unschuldige, wie die Kinder, verfielen dieser Strafe nicht. Darum steht dieser Fall in einer gewissen Beziehung zum folgenden, der die persönliche Schuld des Bestraften zur Voraussetzung hat.

Als zweite rechtmäßige Ursache der Sklaverei nennen nämlich die Theologen die Verurtheilung zu derselben durch einen competenten Richter. Wie man in unseren Tagen zu schwerem Kerker und Galeeren verurtheilt, so verdammte man im Mittelalter schwere Verbrecher zur Knechtung und Sklaverei oder mit anderen Worten zum Verluste ihrer Freiheit unter der Oberaufsicht eines Herrn. Auch ins kanonische Recht fand diese Strafe Aufnahme. Papst Urban II erließ auf der Synode von Melfi im Jahre 1089 das Gesetz, daß alle Kleriker, welche als Subdiakone noch mit Weibern unerlaubten Umgang pflegen, degradiert und ihres Amtes und Beneficiums verlustig erklärt werden, ferner daß ihre Weiber, wenn sie sich auf die Mahnung des Bischofes nicht bessern, zu Sklaven gemacht werden[1]). Der 10. Kanon der 9. Synode von Toledo traf dasselbe Vergehen mit noch viel härterer Strafe. ‚Da gegen die Unenthaltsamkeit des Standes der Geistlichen von den Vätern schon viele Verordnungen erlassen worden sind‘, so lautet er, ‚ohne daß eine Besserung erfolgt wäre, so haben endlich die fortgesetzten Vergehen die Richter zum Urtheile genöthigt, daß nicht allein der Thäter, sondern auch seine Nachkommenschaft in die Strafe mit einbezogen werden muss. Demnach sollen von nun an alle, vom Bischofe bis zum Subdiakon, welche mit einer Sklavin oder einer Freien durch eine verabscheuungswürdige Ehe sich verbunden und in Amt und Würden gestellt, Kinder erzeugt haben, mit kanonischen Censuren gestraft werden; das Kind aber, welches aus diesem verbotenen Umgange abstammt, soll nicht nur keine Erbschaft erhalten, sondern auch im Dienste jener Kirche, zu welcher der betreffende

---

[1]) Decr. Grat. dist. XXXII c. 10: Quodsi ab episcopo commoniti non se correxerint, principibus indulgemus licentiam, ut eorum foeminas mancipent servituti.

Priester oder Diener gehört, ewig verbleiben'[1]). Wie heute noch Kinder aus Mesalliancen ihrer Erbschaft und der Adelsrechte verlustig gehen, so wurden im Mittelalter, wo man auch noch einen Stand der Unfreien kannte, manchmal Kinder von freien Eltern des Vorrechtes der Freiheit beraubt. Die elfte allgemeine Synode vom Jahre 1179 beklagt es bitter, daß Christen den Saracenen Waffen, Eisen und Schiffsbauholz liefern, sie in ihren Kriegen gegen die Christen unterstützen und auf saracenischen Raubschiffen Dienste nehmen, und fährt dann fort: ,Alle diese sind excommuniciert, ihr Vermögen soll von den weltlichen Obrigkeiten confisciert und sie selbst sollen gefangen und zu Sklaven gemacht werden'[2]). Dieser Kanon wurde sowohl von der Synode zu Montpellier[3]) im Jahre 1195 als auch von Innocenz III auf der vierten Lateransynode bestätigt und den Gläubigen neuerdings eingeschärft[4]). Auch Räuber von Jungfrauen verfielen dieser Strafe, durften sich jedoch davon mit Geld loskaufen[5]).

Zum letzten Male verhängte Papst Pius V diese Strafe über die Juden, welche die ihnen durch das Gesetz vom Jahre 1555 angewiesenen Aufenthaltsorte in Rom und Ancona verlassen und sich anderswo anzusiedeln trachten[6]).

Eine ähnliche Strafe traf in Spanien die Mauren, welche nach der Taufe von der Kirche abfielen und gegen den König Aufruhr erregt hatten. Leider giengen dabei einige Theologen, darunter der wegen seiner Gnadenlehre weit bekannte Molina[7]), so weit, daß sie dem Könige sogar das Recht zuerkannten, die Kinder jener Aufrührer zu Sklaven zu machen. Als Grund hiefür führen sie an, daß die ganze aufständische Partei oder bezw. der Staat als solcher juristisch als Feind zu betrachten ist und darum mit Recht in all seinen Gliedern, sofern sie eben Theile desselben sind, in den äußern Gütern und in ihrem Vermögen be-

---

[1]) Proles autem aliena pollutione nata non solum haereditatem nunquam accipiet, sed etiam in servitutem eius ecclesiae, de cuius sacerdotis vel ministri ignominia nati sunt, in iure perenni manebunt. Causa XV q. 8 a. 3. [2]) Hefele aaO. 5, 715. Mansi, 22, 234. Jaffé, Regesta p. 783. [3]) Mansi 22, 668. Harduin 6, 2, 1933. [4]) Hefele 5, 901; Mansi 22, 959; vgl. die Beschlüsse der Synode von Valladolid c. 21 bei Harduin 7, 1480. [5]) Causa 36 q. 1 c. 3. [6]) Brosch, Geschichte des Kirchenstaates 1, 264. Langer aaO. 39. [7]) De justitia et jure 1, 2 d. 121, 4.

straft werden darf. Es verhalte sich damit gerade so, wie wenn einem feindlichen Staate eine Kriegssteuer vorgeschrieben wird, die ja auch nicht blos von den Lebenden, sondern auch von ihren Nachkommen bezahlt werden muss, einzig deshalb, weil sie Angehörige jenes Staates sind und denselben bilden, obgleich sie vielleicht an den Vergehen der Gemeinde nicht betheiligt waren. Da nun die Freiheit unter die Glücksgüter gezählt wird[1]), so kann sie auch den Unschuldigen entzogen werden, wenn das Verbrechen des Staates, zu dem sie als Theile gehören, ein so großes ist, daß dieser Gemeinde mit Recht aller äußere Besitz weggenommen werden darf. Philipp II hat zwar diese Beweisführung niemals billigen wollen, obgleich manche darnach handelten, allein die Theorie war damit nicht beseitigt. Cardinal Lugo[2]) will zwar mit Kindern, welche schon die Taufe empfangen haben, eine Ausnahme gemacht sehen, allein das Princip als solches vertheidigt er als annehmbar und gerecht; denn er gibt zu, daß die noch nicht getauften Kinder zwar nicht getödtet aber doch zu Sklaven gemacht werden dürfen. Auch in anderen Fällen müssen oft für die Schuld des Familienhauptes alle Glieder der Familie büßen. So z. B. werden wegen eines Majestätsverbrechens des Vaters auch die Söhne desselben ihres Ranges und ihrer bürgerlichen Vorrechte oft auf ewige Zeiten für verlustig erklärt. Die damaligen Strafgesetze waren eben viel strenger, als in der Regel die heutigen sind. Persönliche Freiheit aber, in soweit dieselbe nicht zum Wesen und zur Natur des Menschen gehört, betrachtete man damals, wie nicht genug betont werden kann, gerade so wie Adel und Besitz, als ein Standesvorrecht, das Gott aus gerechter Ursache manchen Menschen verweigert hat.

Daher betrachtete man auch den Selbstverkauf in die Sklaverei für erlaubt, ja manchmal für geboten, und führt ihn gewöhnlich

[1]) Quare cum libertas inter bona fortunae computetur, consequens est, ut quemadmodum tota etiam in membris innocentibus spoliari potest bonis externis . . sic tota subici possit servituti, quando tanta est culpa, ut terris et aliis bonis externis spoliari mereatur. Quo fit, ut dubitandum non sit, nos posse captivos ducere infantes et mulieres Turcarum et Saracenorum, quorum terras et omnia externa bona propter iniurias nobis illatas iure possumus usurpare, idque habet receptissima consuetudo; sortiuntur namque conditionem parentum et quodammodo parentes eo pacto puniuntur in filiis. Molina aaO. 1, 2 d. 120, 1. [2]) De iure et iustitia d. 6 sect. 2.

als einen dritten Rechtstitel für Sklavenbesitz an[1]). Mit demselben im Zusammenhange steht der Verkauf eines Sklaven durch den rechtmäßigen Herrn.

Viele verarmte Freie sicherten sich durch Selbstverkauf in die Sklaverei die nöthigen Subsistenzmittel[2]). Nicht alle Theologen wollten dieses Verfahren billigen; Scotus[3]) steht nicht an, ein derartiges Unterfangen eine Thorheit zu nennen, und erhebt sogar den Zweifel, ob es nicht gegen das Naturgesetz sei, seine eigene Freiheit so hinzugeben. Weitaus die Mehrzahl aber erklärt dieses für statthaft. Wie jemand Herr ist über seinen Ruf, über seine Ehre und sein Vermögen, so ist er auch Herr über seine eigene Freiheit und kann sich darum derselben entäußern[4]). Selbstverständlich ist darunter nicht etwa die dem Menschen wesentliche Willensfreiheit, sondern einzig die Freiheit verstanden, über seine Arbeiten und Dienstleistungen nach eigenem Ermessen zu verfügen. Sklave, so argumentiert Lugo[5]), wird einer dadurch, daß er alle seine Arbeiten und Dienstleistungen für das ganze Leben vertragsmäßig einem anderen überläſst; wenn es nun gestattet ist, daß jemand all dieses gegen entsprechenden Lohn für ein Jahr verdingt, so daß er aus Gerechtigkeitspflicht an den Vertrag sich halten muſs, so muſs es auch gestattet sein, für Kleidung, Kost und Wohnung auf Lebenszeit sich so zu verkaufen, daß nur mehr der Herr, nicht aber der Verkäufer den Contract lösen oder die Rechte, welche er dadurch erworben hat, unter denselben Bedingungen auf einen dritten übertragen kann, oder mit anderen Worten: Sklave zu werden. Ist nun einmal die Freiheit wie die übrigen Güter veräußerlich, so konnte man auch nichts dagegen einwenden, wenn einmal ein Vater im äußersten Nothfalle, um die Seinigen vor dem Hungertode zu retten, seine eigenen Kinder in die Sklaverei verkaufte[6]); denn es ist immerhin besser, Sklave zu werden, als das Leben zu verlieren oder gar sich selbst dem Tode zu überliefern. Da sich aber in solchen Fällen sehr leicht die Gewinnsucht einschleicht, und der Menschenhandel leicht die Grenzen des Erlaubten überschreitet, so nahm die Kirche, welche die wesentliche gegenseitige Achtung stets zu wahren bemüht war und die Menschenwürde stets in ihren Schutz

---

[1]) Lämmer aaO. 189 ff. [2]) Schröder aaO. 144; vgl. Yanoski, L'abolition de l'esclavage ancien au moyen âge (Paris 1860) 109 ff. [3]) AaO. [4]) Antoninus aaO. [5]) AaO. [6]) Lämmer aaO.

genommen hat, wiederholt Veranlassung, gegen den Menschenhandel aufzutreten und demselben möglichst enge Grenzen zu ziehen. Schon in dem vorausgehenden Artikel[1]) glaube ich nachgewiesen zu haben, daß viele Concilien diese widerlichen Märkte einzuschränken und den Menschenverkauf zu erschweren suchten. Die mittelalterliche Kirche behielt nicht nur diese Gesetze, so weit sie bei den veränderten Zeitumständen noch Anwendung finden konnten, bei, sondern erweiterte dieselben noch durch neue zeitgemäße Verordnungen.

Gregor VII tadelte die Sitte der Schotten, ihre Frauen zu verkaufen[2]). Die Synode von London verbot im Jahre 1102 die schändliche Gewohnheit, Menschen wie Thiere zu verkaufen; die irische Generalsynode von Armagh erklärte im Jahre 1158 alle englischen Sklaven in Irland für frei, um dadurch die alte Unsitte der Engländer, ihre Kinder zu verkaufen, zu unterdrücken. Eine Beschränkung dieses Handels bedeuten auch die Verbote, Christen an Saracenen und Juden zu verschachern, wenn sie auch noch aus einem anderen Motive erlassen worden sind[3]). Innocenz IV tadelt darum im Jahre 1246 das Unterfangen italienischer Seefahrer, Byzantiner, Griechen, Walachen, Ruthenen und Bulgaren, die ihnen in die Hände gefallen waren, an Muhammedaner zu verkaufen[4]).

Leider leisteten die Zugeständnisse des Papstes Nicolaus V an die Portugiesen dem Sklavenhandel Vorschub, da gewissenlose Seelenhändler die guten Absichten des Papstes missachtend und nur allein den Gewinn im Auge behaltend, dieselben zu ihren Gunsten missbraucht haben; allein andere Päpste haben durch ihr Eintreten für die Menschenrechte der Farbigen diesen Fehler wieder gut gemacht[5]). Durch diese Vorgänge ließen sich auch einige Theologen zur Thorheit verleiten, die Sklaverei für Deutschland zu empfehlen[6]), während viele andere, der Stimme des Gewissens treu bleibend, den Negerhandel verurtheilten[7]). Wie in anderen, so war man auch in diesem Punkte nicht einig, so lange keine autoritative Entscheidung vorlag; der eine entschied sich dafür, der andere dagegen, aber alle wollten, so weit sie katholisch waren, die Principien des

---

[1]) S. oben 273. [2]) Jaffé, Bibliotheca rerum germanicarum: II. Monumenta Gregoriana (Berolini 1865) p. 520. [3]) Hefele 5, 269 570; 6, 616; Harduin 6, 2, 1865 1627; 7, 1461 ff. Mansi 22, 123; 25, 695 ff. [4]) Potthast, Regesta pont. 1 n. 12283; Erben, Regesta Boëmiae 1 n. 1153. [5]) Margraf, aaO. 198 ff. [6]) Vgl. Contzen, Politicorum l. 8 c. 15. [7]) Margraf aaO. 201 ff.

Rechtes und der Gerechtigkeit wahren. Dasselbe gilt auch von dem vierten Falle, nämlich von dem Falle der Geburt im Sklavenstande.

Wer immer aus einer Sklavin geboren wurde, wurde Sklave, selbst dann, wenn er einen Freien zum Vater hatte; so lautete die Bestimmung des römischen Rechtes[1]). Manche zweifelten an der Gerechtigkeit dieses Gesetzes, da ja die Mutter nicht über die persönlichen Rechte ihres Kindes verfügen könne[2]), allein da dasselbe allgemein als öffentliches Recht anerkannt wurde und eine Umänderung zugleich mit einer Entschädigung an die Eigenthümer hätte verbunden sein müssen, so dachte niemand an die Abschaffung dieses unbilligen Gesetzes[3]).

Mußte die Kirche in diesen Punkten den öffentlichen Verhältnissen Zugeständnisse machen, um nicht durch ihre Lehren und ihr Auftreten alles zu verwirren und so noch mehr Unheil anzurichten, so war sie wiederum nach dem Beispiele der Apostel unermüdlich darauf bedacht, beide, sowohl Sklaven als Herren, zur ewigen Seligkeit zu führen, und suchte darum mit Nachdruck das gehörige Verhältnis zwischen beiden herzustellen.

Vor allem wurde der Sklavenbesitzer nicht mehr wie im Alterthume als der Eigenthümer der Person des Sklaven angesehen, sondern nur mehr als der Nutzeigenthümer seiner Arbeiten und Dienste. So unbedeutend diese Unterscheidung auf den ersten Blick erscheint, so wichtig ist sie, um die Sklavenfrage richtig beurtheilen zu können. Mit Berufung auf die Lehre Senecas[4]), es sei irrig, wenn jemand glaubt, die Sklaverei beziehe sich auf den ganzen Menschen, der edlere Theil des Menschen sei ausgenommen, die Körper allein seien den Herren anheimgegeben und ihnen überantwortet, der Geist aber bleibe frei, schreibt der hl. Thomas, daß der Mensch in Beziehung auf die innere Gesinnung nicht verpflichtet sei, einem Menschen zu gehorchen, sondern einzig Gott. Dann geht er weiter und erklärt: Dieses gilt auch in gewissen Fällen nicht blos inbezug auf die Seele, sondern auch für den Körper. ‚Der Mensch ist zwar gehalten, einem Menschen zu ge-

---

[1]) Digest. I 5 n. 5; vgl. Thomas, Suppl. q. 52, 4 c. [2]) Lugo aaO. [3]) Antonin aaO.; vgl. Lämmer aaO. 90. [4]) De beneficiis l. 3 c. 20 ed. Haase (Teubner 1884) II p. 47 s.: Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere: pars melior eius excepta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem sui iuris. Ueber die Gesinnungen der Kirche vgl. ferner Cibrario 2, 149 ff.

horchen in jenen Dingen, welche äußerlich mit dem Körper verrichtet werden; allein in Beziehung auf alles, was zur Natur des Körpers gehört, ist der Mensch nicht schuldig, einem Menschen sich unterzuordnen, sondern nur Gott allein. Der Grund hievon ist der, dass alle Menschen von Natur aus gleich sind. Dieses Gesetz gilt bei allem, was zur Erhaltung des Körpers und des Geschlechtes gehört. Wenn es sich also um eine Ehe oder um den jungfräulichen Stand oder um ähnliche Dinge handelt, so ist weder der Sklave seinem Herrn noch das Kind dem Vater zum Gehorsam verpflichtet. Nur in dem, was die Verfügung über seine Arbeiten und seinen Besitz anbelangt, muss der Untergebene seinem Obern zu Willen sein je nach der Art der Oberherrschaft; so der Soldat seinem Führer in Kriegssachen, der Sklave seinem Herrn in Dienstsachen, der Sohn seinem Vater in Beziehung auf Erziehung und Hauswirtschaft'[1]).

Dieses war auch die Lehre der Kirche; denn wie zur Zeit der Väter, so blieb auch im Mittelalter die volle Herrschaft über den Sklaven dem Herrn verwehrt.

In religiöser Hinsicht stand der Sklave dem Freien gleich; er empfieng dieselben Sacramente, wie sein Herr, wohnte demselben Gottesdienste bei und gieng in dieselbe Kirche. Vor Gott gab es nie einen Unterschied des Standes oder der Geburt; alle wurden als Kinder eines und desselben Vaters angesehen[2]). Nur da, wo der Empfang der Sacramente die bürgerliche Stellung beeinflusste, wie bei der Priesterweihe und der Ehe, musste die Kirche etwas vorsichtiger sein. Der Eintritt in den Priesterstand war den Sklaven zwar nicht verschlossen, aber er konnte nur mit Einwilligung seines Herrn erfolgen, weil der Priester, um den Pflichten seines Amtes genügen zu können, frei sein musste[3]).

Die Ehe der Sklaven untereinander hieng gar nicht von der Einwilligung des Herrn ab[4]). Nur dann, wenn Freie und Sklaven sich heiraten wollten, musste der Freie vom unfreien Stande des anderen Theiles unterrichtet sein, sonst war der Contract gesetzlich ungiltig, weil man voraussetzte, dass der Freie wegen der ungün-

---

[1]) 2 2 q. 104 a. 5 c. vgl. a. 6 ad 1. [2]) Bonaventura in IV sent. dist. 36 q. 1. [3]) Corpus iuris canon. Dist. 54, vgl. Hefele 5, 323. [4]) Thomas, Suppl. q. 52 a. 2; Scotus aaO.; Bonaventura aaO.; Richard in IV sent. dist. 36 a. 1 q. 1; Toleto, libr. VII Summ. c. 3.

stigen Folgen für seine Kinder ein solches ungleiches Bündnis nicht ernstlich habe eingehen wollen[1]). Zum Schutze der Erziehung und der Rechte der beiden Gatten sollten die Sklavenbesitzer ermahnt werden, die beiden Eheleute nicht getrennt zu verkaufen, wenngleich viele Theologen es nicht wagten, gegen die Bestimmungen des römischen Rechtes eine solche That für ungerecht und sündhaft zu erklären[2]).

Im übrigen wachte die Kirche strenge über die Heilighaltung der religiösen Ueberzeugung der Knechte durch ihre Herren. Weil die Juden diesen Forderungen nicht immer nachkamen und wiederholt christliche Sklaven zum Abfalle von ihrer Religion nöthigten, durften Christen nicht mehr Sklaven der Juden sein[3]). Ueberhaupt hörte jegliche Verpflichtung von Seite der Knechte gegen ihre Herren auf, sobald dieselbe eine Gefahr für den Glauben oder für die Keuschheit mit sich brachte oder auch nicht ohne Verletzung der Rechte eines dritten eingegangen werden konnte[4]). Aus diesem allgemein angenommenen Grundsatze folgert Scotus mit Recht, es sei sittlich unstatthaft, Kinder zu verkaufen, wenn dieses ihrer Erziehung wesentlichen Schaden bringt.

Das Gesagte mag genügen, um zu beweisen, daß die Lehren und Anschauungen der mittelalterlichen Kirche nichts gemein haben mit jenen extremen Theorien des Heidenthums, wonach der Sklave seinem Herrn gegenüber nur Sache ist und nicht Person, nur Mittel und Werkzeug, aber nicht ein gleichberechtigtes Geschöpf. Der mittelalterliche Sklave, welcher Religion und Nation er auch immer angehören mag, ist als vernünftiges Wesen ebenso Rechtssubject wie sein Herr, und der einzige Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß der Umfang der Rechtsbefugnisse verschieden ist.

Die Befähigung der Sklaven zu Tugendacten und zu allseitiger Ausbildung im christlichen Leben wurde von niemanden mehr geleugnet oder auch nur in Zweifel gezogen; der Sklave ist nicht mehr ein Mensch zweiter Ordnung, sondern steht natürlich und sittlich gesprochen auf derselben Stufe wie sein Herr. Die

---

[1]) Bonaventura in IV sent. dist. 36 q. 2. [2]) AaO. in expos. lit. Scotus aaO. Hartzheim aaO. 2, 533. [3]) Scotus ed. Hiquaei 8, 278, n. 8. Lugo aaO. l. 6 sect. 4. [4]) Decret. Gregor. l. 5 t. 6 c. 1 et 8. Nur als Hörige oder Pächter, welche mit dem Herrn nicht in Berührung kamen und höchstens ihm Abgaben zu zahlen hatten, durften Christen auch auf Judengütern dienen cf. ib. c. 2.

christliche Lehre wurde für alle vorgetragen, und diese legt nicht allein dem Knechte gegen seinen Gebieter, sondern auch umgekehrt dem Gebieter gegen seinen Knecht sittliche Pflichten auf. Gute Behandlung, ausreichende Nahrung und geziemende Kleidung durfte niemanden entzogen werden. Verweigerte ein Herr den Unterhalt oder ließ er den Kranken ohne Hilfe oder wagte er es gar, einen unbrauchbaren Knecht auszusetzen, so wurde dieser frei und durfte selbst von jenen nicht mehr als Sklave behandelt werden, welche sich aus Nächstenliebe seiner annahmen[1]). Da die meisten Herren ganz durchdrungen waren von der Höhe ihrer Aufgabe den Sklaven gegenüber und die Kirche auch nicht nachließ, ihnen ihre Verpflichtungen auch in dieser Beziehung zum Bewußtsein zu bringen, so läßt es sich begreifen, warum man im Mittelalter weniger als früher an die gänzliche Beseitigung der Knechtschaft dachte. Alle waren ja mehr oder weniger zufrieden, und keiner fand in der persönlichen Freiheit ein größeres Gut als in anderen äußeren Glücksgütern[2]). Wenn jemand dieses Vorrecht der Geburt nicht zutheil geworden war, so tröstete er sich darüber ebenso leicht, wie heute der wahrhaft christliche Arme über den Mangel des Reichthums.

Auch dem Unfreien ward die Hoffnung nicht versagt, einst zu einem höheren Stande gelangen zu können. Es war nicht so schwer, entweder durch eigene Sparsamkeit und Umsicht, oder durch die Freigebigkeit des Herrn in den Besitz eines kleinen Grundstückes zu gelangen und so einen eigenen Herd sich zu gründen; Grundbesitz aber versetzte in den Stand der Leibeigenen oder Hörigen. Nach einem recht originellen Gebrauche des Mittelalters erhielt ein Sklave die Freiheit, wenn er mit dem Hute auf dem Kopfe (pileatus) vor der Leiche seines Herrn einhergieng[3]). Auch sonst war die Freilassung so erleichtert, daß sie wie ein Act privater Wohlthätigkeit zu jeder Zeit stattfinden konnte. Hiefür einige Beispiele. Bezahlte der Herr seiner Magd bei der Heirat die Mitgift, so war sie frei; setzte er seinen Knecht im Testamente zu seinem Erben ein, so war er ebenfalls frei; verheiratete sich ein Knecht oder eine Magd mit einer Freien oder einem Freien und

[1]) Decr. Gregor. l. 5 tit. 11. De infantibus et languidis expositis. Antonin aaO. § 8. [2]) Vgl. Thomas 2 2 q. 104 a. 5. [3]) Antonin aaO.

der Herr verrieth dem Freien nicht den Stand seines Knechtes, obgleich er von der Heirat wusste, so wurde der Betreffende wiederum frei; selbst ein ganz privater Freiheitsbrief genügte, um die Fesseln der Sklaverei für immer zu sprengen[1]). Diese Erleichterung mag schuld daran sein, daß uns wenig Nachrichten über Freilassungen von Sklaven erhalten sind. Sie dürften jedoch im Verhältnis zu der geringen Zahl von Sklaven[2]), welche im Vergleiche zu der Menge römischer Familien in den ersten Zeiten des Christenthums kaum inbetracht kommt, nicht seltener gewesen sein als in der Kirche der Väter. Im Jahre 1319 schenkte Wilhelm Edler von Castro in seinem Testamente allen seinen Sklaven die Freiheit[3]).

IV.

Aus dem Gesagten dürfte klar sein, daß die Kirche des Mittelalters von der Lehre und der Taktik des christlichen Alterthums niemals abgewichen ist, sondern stets ihre Ueberlieferung hochgehalten hat. Das Christenthum hat den Zustand der Sklaverei nicht selbst geschaffen, es hat ihn aus dem Heidenthum überkommen; er war mit allen staatlichen Einrichtungen fast so innig verwoben wie ein Lebensprincip mit dem Leben, und eine plötzliche Aufhebung der Sklaverei würde beinahe einer Zertrümmerung der staatlichen Gesellschaft gleichgekommen sein. Nur auf dem Wege vieler Mittelstufen, zahlreicher Umbildungen und allmählicher Eindämmung und Abstreifung des Schlechten konnte ein vortheilhaftes Resultat erzielt werden. Diesen Weg hat die mit göttlicher Weisheit geführte Kirche betreten und ist ihn wie ein Riese bis zu Ende gelaufen. ‚Das Christenthum', schreibt der Gottesleugner Renan, ‚hat nicht die Sklaverei unterdrückt, aber die Sitten des Sklaventhums und dadurch die Sklaverei unmöglich gemacht'[4]). Oder wie Leo XIII in seiner Encyclica vom 20. November 1890 sich ausdrückt: ‚Als getreue Bewahrerin der Lehre ihres Stifters, welcher

---

[1]) Raymund von Pennafort, Summa casuum poenitentiae. Romae 1603, 232 ss. [2]) Ueber die Zahl der Sklaven in Italien vgl. Langer S. 16 ff. [3]) Lünig, Codex Italiae 3, 1944. Ueber Freilassung von Hörigen vgl. G. Uhlhorn in ‚Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche' 2. A. 14, 350. [4]) E. Renan, Marc Aurèle e la fin du monde antique, Paris 1881, 610 613. Vgl. Allard in Revue des questions historiques t. 31 (1882) p. 217.

durch sich selbst und durch seine Apostel die Menschen jenes brüderliche Verhältnis gelehrt hat, das alle unter einander verbindet, weil ja alle desselben Ursprunges sich rühmen, und um denselben Preis erkauft und zu gleicher Seligkeit berufen sind, hat sie die Sache der so verachteten Sklaven übernommen und ihnen die Freiheit gebracht, wenn auch den Zeitverhältnissen entsprechend nur langsam und allmählich'[1]). Da aber die streitende Kirche aus schwachen und oft wandelbaren Menschen sich zusammensetzt und folglich mit dem Zeitgeiste und der öffentlichen Meinung auch irgendwie rechnen muss, wenn sie denselben als Braut Christi auch nie unterliegen kann, so sind auch unter den Katholiken Schwankungen möglich und nicht alle Päpste und alle Zeiten mussten stets mit gleichem Feuer und gleicher Begeisterung für die Abschaffung der Sklaverei kämpfen. Es ist ferner auch gar nicht nothwendig, daß die Kirche bereits vom Anfange an ihr Ziel klar erkannt und mit allen dienlichen Mitteln erstrebt habe; es genügt, wenn sie das, was in ihrer Lehre verborgen liegt, allmählich entwickelte und es immer klarer zum Ausdrucke brachte, obgleich auch da Unklarheiten und ein gewisses Ringen nach Klärung von Zeit zu Zeit eintreten konnten. Ein vollständiger Abfall der gesammten Kirche von der Lehre Christi hat nie stattgefunden, und ewig wahr bleibt der Satz: Romana ecclesia nunquam erravit nec in perpetuum scriptura testante errabit.

Als stets festgehaltenes Princip und zugleich als bleibendes Ergebnis der christlichen Reaction gegen das Heidenthum muss an erster Stelle hervorgehoben werden, daß der Mensch als Mensch und nicht blos als voller Staatsbürger Rechtssubject ist. Dieser eine Satz, zu dem das römische Recht sich praktisch nie erhoben hat, ,wiegt für die Menschheit mehr als alle Triumphe der Industrie, und dieser eine Satz bezeichnet einen Fortschritt des heutigen Rechts gegen das römische, gegen den die Ueberlegenheit des letzteren hinsichtlich der technischen Vollendung ganz in den Schatten tritt'[2]).

Freilich fand er in erster Linie nur auf die Christen Anwendung, aber auch die Nicht-Christen, wie Heiden und Saracenen,

[1]) Litterae encyclicae Leonis XIII in der Civiltà Cattolica Serie 14 vol. 9 (1891) 1 ff. [2]) Jhering, Geist des römischen Rechts, Cap. 1 Th. 9.

wollte die Kirche als vernünftige Menschen behandelt wissen. Niemals erlaubte oder vertheidigte sie die grausamen Sklavenjagden in Westafrika und in Amerika. Viele Päpste haben den Negerhandel verurtheilt[1]), und nur in einem gerechten Kriege war es gestattet, die Gefangenen als Sklaven zu verkaufen, um dadurch gegen die sklavenjagenden Feinde wirksame Repressalien üben zu können. Welch ein Fortschritt gegen das Alterthum! ‚Nach römischer oder überhaupt antiker Ansicht stehen die Menschen, die nicht zu demselben Staate gehören, als hostes einander gegenüber; der Fremde hieß in ältester Zeit bei den Römern hostis. Zwischen Römern und Nichtrömern galt daher, wo nicht besondere Bundes- oder Freundschaftsverträge in Mitte lagen, nur das Recht des Stärkeren; die einen waren berechtigt, die anderen zu unterjochen, ihr Eigenthum zu rauben, ihre Person zu Sklaven zu machen‘[2]). Nach den Anschauungen der Kirche dagegen soll zwischen Einheimischen und Fremden, Christen und Nicht-Christen nur das göttliche Gesetz der allgemeinen Nächstenliebe herrschen. Freilich konnte dieses als geistige Waffe nicht überall den vollen Sieg erringen, da die Leidenschaft sowohl im Leben des einzelnen als auch im Leben der Völker nur schwer von den Gesetzen der Selbstbeherrschung sich beeinflussen lassen will. So viele Interessen hängen an der Sklaverei, daß es nur dem Zusammenwirken aller Kräfte, sowohl der kirchlichen als der staatlichen, gelingen konnte, sie in vielen Ländern vollständig auszurotten. Diese Unterstützung der Kirche durch den Staat fehlte zwar im Mittelalter nur selten, aber die Staatsregierungen selbst waren so machtlos und schwach, daß sie einen Umsturz der bestehenden Verhältnisse entweder gar nicht wagen, oder doch wenigstens nicht durchführen konnten. Es wäre deshalb Thorheit, wollten wir den modernen Staatsmännern inbezug auf die Abschaffung des Sklavenhandels alles Verdienst absprechen, aber diesen Plan angebahnt und ihn möglich gemacht zu haben, dafür gehört das Verdienst einzig der Kirche. Von ihr stammt das Princip der Humanität in seiner edelsten und reinsten Form, mit ihr ist es geboren, mit ihr groß geworden, und von ihr wird es noch festgehalten werden, selbst dann, wenn der mo-

[1]) Margraf, Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerikas. S. 199 ff. Litterae encyclicae S. P. N. Leonis XIII vom 20. November 1890. [2]) Döllinger, Heidenthum und Judenthum, S. 697.

derne Liberalismus noch zu weit grausamerer Unterdrückung der niederen Classen führen sollte, als die antike Sklaverei war, welche den armen Knechten doch wenigstens noch Brot und Unterhalt gelassen hat, während ihm die jetzige Ausbeutungssucht oft selbst das Leben fast unmöglich macht.

Die Machtvollkommenheit der römischen Congregationen bei Lehrdecreten.

Von Theodor Granderath S. J.

---

1. Der Papst ist der höchste Hort des Glaubensschatzes und er hat die höchste Gewalt auf dem Gebiete des Glaubens. Es liegt innerhalb seiner Machtsphäre, in Dingen des Glaubens und der Sitten ein Urtheil zu fällen, von dem eine Appellation an eine höhere Instanz unmöglich, welches unwiderruflich ist, und dem sich jeder Katholik unbedingt und mit Ausschluss jeden Zweifels unterwerfen muss. Dieses Urtheil fällt der Papst mit Unfehlbarkeit.

Zu den Pflichten, die er als der höchste Hort des Glaubens zu erfüllen hat, gehören aber noch andere als diejenige, gelegentlich einmal aus besonderem Anlasse über eine Lehre einen Spruch ex cathedra zu fällen. Die Sorge für die Einheit des Glaubens ist eine beständige und erheischt eine beständige Wachsamkeit und Thätigkeit. Wo immer die Einheit des Glaubens bedroht wird, ist Abwehr nothwendig. Bücher, die dem Glauben und den Sitten gefährlich sind, müssen verboten werden, Lehren, welche entweder selbst oder in ihren Folgerungen den Glaubenslehren entgegenstehen, sind auszuschließen, und vor jenen, welche für die Glaubens- oder Sittenlehre gefährlich sind, muss gewarnt werden; ein Brand wird in seinen ersten Anfängen leicht unterdrückt; wird dies vernachlässigt, mag er sich zu einer weithin alles verzehrenden Feuersbrunst entwickeln.

Es ist für die Päpste unmöglich, ohne Hilfe anderer ihre Aufgabe, den Glauben allenthalben zu schützen, zu erfüllen. Be-

sonders sind es die im Laufe der Jahrhunderte entstandenen römischen Congregationen, welche ihnen bei Erfüllung ihrer Pflicht dienen, und zwar vor allem die hl. Congregation des Index der verbotenen Bücher und die des hl. Officiums oder der Inquisition. Jene überwacht zunächst die Bücher und Schriften und wirkt durch praktische Maßregeln der Wirkung und Verbreitung von glaubens- und sittengefährlichen Schriften entgegen, fällt aber auch ihr Urtheil über die Lehren selbst. Die Congregation des hl. Officiums, die höchste von allen, welche keinen eigentlichen Präfecten, sondern als Präfecten den Papst selbst hat, sitzt über die auftauchenden Lehren und deren Anhänger zu Gericht.

Eine wichtige, nicht leichte und oft discutierte Frage ist nun diese, wie weit sich die Machtvollkommenheit dieser Congregationen erstreckt, zu welchen Acten sie berechtigt sind.

2. Zunächst ist es klar, daß der Papst keinem andern eine Vollmacht verleihen kann, welche seine eigene höchste Gewalt beschränkte. Dies hieße der päpstlichen Gewalt entsagen. Jede einem andern vom Papste übertragene Gewalt bleibt der Natur der Dinge gemäß der päpstlichen untergeordnet, und darum ist keiner ihrer Acte so entscheidend, daß er eine Revision und eventuell eine Annullierung durch den Papst ausschlösse. Es kann also auch keine Entscheidung in Lehrpunkten, wenigstens ohne den Papst, von einer Congregation getroffen werden, welche nicht reformierbar wäre. Hat die Congregation richtig entschieden, so ist es freilich ausgeschlossen, daß das Urtheil reformiert werde. Die Wahrheit, für die sie sich in unserer Voraussetzung entschieden hat, ist nicht reformierbar; aber der Act, durch den sie sich entschieden, ist seiner Natur nach einer Revision und Reform unterworfen, weil er der Act einer Gewalt ist, welche einer höhern untersteht und von dieser in ihrem ganzen Sein und bei jeder Bethätigung abhängt.

Hieraus folgt zugleich, daß wenigstens die ohne den Papst getroffenen Entscheidungen der Congregationen nicht unfehlbar sind. Die Unfehlbarkeit kann nur der höchsten, souveränen Gewalt eigen sein. Denn eine Lehrgewalt, welche unfehlbar nur die Wahrheit lehrt, ist ihrer Natur nach einem höhern Tribunale nicht unterworfen, wie umgekehrt eine Lehrgewalt, welche souverän und unabhängig ist von jeder andern und unabänderliche und alle verpflichtende Entscheidungen trifft, nothwendig bei diesen Entscheidungen unfehlbar sein muss. Wie nun der Papst seine Souveränität

nicht einem andern übertragen kann, so auch nicht seine Unfehlbarkeit. Dasselbe folgt auch daraus, daß die Unfehlbarkeit in einem dem Papst verheißenen Beistande des hl. Geistes besteht, welcher den Irrthum von ihm abwehrt. Wie könnte der Papst diesen Beistand nach Belieben einem andern zusichern? Potestas iudicandi et definiendi in materia fidei, et proponendi articulos eius, qui totam Ecclesiam ad credendum obligent, alligata est dignitati supremi capitis, pastoris et doctoris Ecclesiae, cui soli a Christo promissa est specialis assistentia Spiritus sancti, ne in rebus fidem et mores totius Ecclesiae concernentibus errare possit; ergo sicut non potest delegare alterum, ut sit Ecclesiae supremum caput, pastor, doctor, nec Spiritus sancti assistentiam in alterum transferre: ita nec potest facultatem formandi decreta fidei alteri delegare, aut communicare[1]).

Daß der Papst keinem andern die höchste Gewalt zu Lehrentscheidungen und das Charisma der Unfehlbarkeit mittheilen kann, ist offenbar. Aber man könnte die römischen Congregationen als nicht ganz vom Papste getrennte Collegien betrachten, so daß es unrecht wäre zu sagen, der Papst habe die Gewalt, die er ihnen gegeben, an einen andern übertragen. Könnte sich nicht der Papst ein Collegium schaffen, mit dem vereint er seine Lehrgewalt nach ihrer ganzen Fülle bethätigte und auch mit Unfehlbarkeit Lehrentscheidungen treffe?

Wir wollen von der Frage absehen, ob es dem Papste möglich sei, sich Organe zu schaffen, mit denen vereint er Glaubensdecrete ähnlich erlassen könnte, wie er es im ökumenischen Concil im Verein mit den Bischöfen thut. Unsere zuerst gestellte Frage wäre also diese, ob er sich in den römischen Cardinalscongregationen solche Organe wirklich geschaffen hat, und ganz besonders könnte man diese Frage hinsichtlich der höchsten Congregation, der des hl. Officiums, aufwerfen, da der Papst ihr ja nicht, wie den andern, einen Präfecten gegeben hat, sondern selbst ihr Präfect ist, so daß jeder ihrer endgiltig abgeschlossenen Acte auf den mit den Cardinälen vereinten Papst zurückzuführen ist.

Die Beantwortung dieser Frage ist leicht. Es ist gewiss, daß der Papst diese Congregation nicht zu dem Zwecke ge-

[1]) *Gotti*, O. P., Theologia schol.-dogm. I q. 3 de locis theol. dub. 9 n. 12.

bildet hat, um durch sie die höchsten Lehrentscheidungen zu treffen. Hat er sie ja in erster Linie berufen, um über Häresie in subjectivem Sinne, über das Verbrechen der Häresie und andere verwandte Verbrechen zu Gericht zu sitzen, nicht über Häresie in objectivem Sinne, über die den Glaubenswahrheiten entgegenstehenden Irrthümer zu entscheiden. Sie ist Criminalgericht und urtheilt über Personen und ihr Verhalten zu den Glaubens- und Sittenlehren, wobei sie die Glaubens- und Sittenlehre als entschieden voraussetzt oder auch gelegentlich erklärt, wie der Richter das Gesetz als bestehend voraussetzt und erklärt. Von Bangen[1]) wird sie definiert als ‚diejenige Congregation der römischen Curie, welche im Namen und unter dem Vorsitze des Oberhauptes der Christenheit über die qualificierte Häresie und die mit ihr connexen Verbrechen richtet'. Wenngleich sie sich nun auch naturgemäß viel mit Darlegung der geoffenbarten Wahrheit und der zu ihrem Schutze nothwendigen Lehren zu befassen hat, so ist es doch in anbetracht des Zweckes, für den sie ins Leben gerufen worden, ausgeschlossen, in ihr ein Tribunal zu erkennen, das gestiftet wäre zur endgiltigen Entscheidung der Glaubenswahrheiten selbst. In der That werden ihre Entscheidungen auch scharf geschieden von den Lehrentscheidungen des Papstes selbst. So spricht Pius IX in seinem Briefe an den Erzbischof von München-Freising vom 21. December 1863 zuerst von jenen Dingen, quae expressis oecumenicorum Conciliorum aut *Romanorum Pontificum, huiusque Sedis decretis* definita sunt; später spricht er von der Pflicht, ut se subiiciant [tum] decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes *a pontificiis Congregationibus* proferuntur. Die Decrete der römischen Congregationen gehören also nicht zu den Definitionen der Päpste, und durch sie entscheidet er keine Lehre ex cathedra. Die päpstliche Approbation, mag sie in gewöhnlicher oder mehr feierlicher Weise ertheilt werden, läßt sie in der Reihe der von päpstlichen Definitionen wohl zu unterscheidenden Congregationsdecrete. Doch bleibt es natürlich dem Papste unverwehrt, eine von der Congregation schon getroffene Entscheidung dann auch durch eine selbständige Definition ex cathedra mit Unfehlbarkeit als endgiltig festgestellte Lehrnorm zu verkündigen.

---

[1]) Die römische Curie S. 97.

3. Wie es nun einerseits klar ist, dass der Papst den Congregationen nicht das Privileg der Unfehlbarkeit übertragen noch die Vollmacht gegeben hat, endgiltig Glaubensentscheidungen zu treffen, so ist es andererseits ebenso klar und unbestritten, dass er ihnen die Vollmacht gegeben, wenigstens *äußere* Verhaltungsmaßregeln vorzuschreiben und Anordnungen zu treffen, welche zur Reinerhaltung des Glaubens und der Sitten nothwendig erscheinen. Zu diesen gehört zB. das Verbot, gewisse Bücher zu lesen, zu verbreiten, zu drucken, die Vorschrift, über einen Gegenstand Stillschweigen zu beobachten, sich weiterer Angriffe zu enthalten u. dgl. Dass die Congregationen diese Vollmacht besitzen, ist ja auch aus der beständigen Praxis derselben klar und bedarf weiter keines Beweises.

4. Die Controverse beginnt bei der weitern Frage, ob die Congregationen auch *innerliche* Zustimmung zu einer Lehre, oder die *innerliche* Verwerfung derjenigen fordern können, die sie verurtheilt haben.

Versteht man unter der innerlichen Zustimmung eine solche, welche jeden Zweifel an der vorgelegten Lehre ausschließt, einen firmus mentis assensus cum exclusione omnis dubii, so stellen sich, wie wir sehen werden, wichtige Bedenken gegen die Bejahung obiger Frage ein. Denkt man aber an eine solche innere Zustimmung, in welcher man blos anerkennt, dass für die dargelegte Lehre nicht zu verachtende wichtige und zu ihrer Annahme drängende Gründe sprechen, und dass darum die entgegengesetzte nicht über jeden Zweifel erhaben oder mit Misstrauen zu betrachten ist, so muss obige Frage entschieden bejaht werden. Es gibt keinen Grund für die Behauptung, der Papst könne die Vollmacht, eine solche Zustimmung zu fordern, nicht delegieren, und, damit die Congregation den Zweck verwirkliche, für den sie ins Dasein gerufen ist, muss sie eine solche Vollmacht haben. Schreibt man der Congregation die Vollmacht zu, die innere Zustimmung zu der von ihr dargelegten Lehre *mit Ausschluss* jeden *Zweifels* an derselben zu fordern, wird sofort geltend gemacht, dass dann die Congregation auch mit Unfehlbarkeit für die Wahrheit derselben einstehen müsse; dies könne sie aber nicht. Wer aber möchte behaupten, dass das Ansehen der Congregation nicht wenigstens ausreiche, um der von ihr vertretenen Lehre *Wahrscheinlichkeit* zu verleihen? Nam praeterquam, sagt Gotti (aaO.), quod multi ex Cardinalibus doctissimi sunt, habent in-

super singuli suos consiliarios viros omnium scientiarum genere clarissimos: sicut enim in Conciliis praeter Episcopos theologi sunt, qui materias examinant, ita in Congregationibus praeter Cardinales sunt consultores. Igitur earum declarationes non possunt non esse magni ponderis et probabiliores contrariis aliorum doctorum opinionibus, imo forte tantae auctoritatis, quantae sunt decreta Concilii Nationalis, in cuius vices sunt subrogatae. Gotti schließt: Quare omnes *saltem* in foro externo obedire tenentur, non obstante quacunque opinionum probabilitate. Daß einer solchen Auctorität auch innere Zustimmung bis zu einem gewissen Grade gebürt und, wenn gefordert, ihr Gehorsam geleistet werden muss, liegt in der Darlegung Gottis selbst, wenn er auch diesen Schluss nicht zieht. Die doctrinellen Decrete der Congregationen haben nach Scheeben[1]) ‚eine so starke Präsumtion der Wahrheit für sich, daß wenigstens für die Zeit, wo sie erlassen werden, die geforderte innerliche Unterwerfung und Zustimmung zu denselben unbedenklich geleistet werden kann und muss‘. Der Glaube an die eigene Unfehlbarkeit muss bei einem Gelehrten in der That sehr groß sein, wenn er einer Lehre, die seiner Ansicht entgegensteht, auch nicht einmal Probabilität zuschreiben will, obgleich die in ihrem Fache gelehrtesten Männer, welche sich ex officio mit der Untersuchung beschäftigt und nach althergebrachten und erprobten Regeln mit der größten Sorgfalt die Frage geprüft haben, jene Lehre als die einzig wahre oder doch als die wahrscheinlichere bezeichnen. Am klarsten ist dies, wenn er selbst Theologe, und seine Lehre, die er angegriffen sieht, eine theologische ist. Aber auch dann ist dieses klar, wenn er sich mit einer andern Wissenschaft beschäftigt. Er ist unserer Voraussetzung gemäß Katholik und will jene Ansicht, zu welcher er beim Studium seiner Wissenschaft gelangt, für irrig halten, wenn sie mit einer geoffenbarten Wahrheit streitet. Wo gibt es nun, wenn wir von der höchsten, unfehlbar lehrenden Auctorität absehen, eine Auctorität, die er in Offenbarungsdingen so hoch schätzen muss, wie die Auctorität der römischen Congregation? Muss er nicht ihren Ausspruch wenigstens als den richtigen präsumieren und ihm auch innerlich hohen Wert zuerkennen?

---

[1]) Dogmatik 1, 250.

Die römischen Congregationen schreiben sich in der That die Gewalt zu, innere Zustimmung zu fordern, wie wir dies später aus einigen Beispielen sehen werden. Sehr eingehend behandelt diesen Gegenstand Cardinal Franzelin in der zweiten Auflage seines Werkes Tractatus de Divina Traditione (p. 129 sqq.), wo er die Angriffe zurückweist, welche J. G. Vermeulen auf seine in der ersten Auflage vorgetragene Lehre gemacht hatte[1]). Vermeulen will nach ausgesprochener Absicht zwar nur zeigen, daß die Congregationen keine gewisse, jeden Zweifel ausschließende Zustimmung zu einer Lehre verlangen können; aber im Laufe der Darstellung bestreitet er es allgemein, daß sie die Gewalt besitzen, innere Zustimmung vorzuschreiben, und er beschränkt ihre Gewalt darauf, das Stillschweigen zu befehlen und äußere Verhaltungsmaßregeln zu geben. Wir verweisen auf die ausführliche Widerlegung Franzelins und auf die später mitzutheilenden Beispiele von Congregationserlässen, aus welchen klar hervorgeht, daß sich die Congregationen eine weit höhere Gewalt beilegen. Zum Beweise, daß auch päpstliche Erlässe ihnen eine höhere Gewalt beilegen, erinnern wir an das schon oben erwähnte Schreiben Pius' IX an den Erzbischof von München-Freising. Wenn hier der Papst sagt, daß die katholischen Gelehrten im Gewissen verpflichtet seien, sich den Entscheidungen der Lehrdecrete der römischen Congregationen zu unterwerfen, so denkt er gewiß nicht nur an äußeres Stillschweigen u. dgl., sondern an die innere Zustimmung zu jenen Lehren, welche die römischen Congregationen in ihren Entscheidungen darlegen[2]). Vermeulen glaubt, der Papst denke nur an jene Congregationsentscheidungen, welche durch ganz besondere päpstliche Approbation zu unfehlbaren päpstlichen Cathedralentscheidungen erhoben worden seien[3]). Aber der Papst spricht einfachhin von den Congregationsentscheidungen überhaupt und stellt sie den Entscheidungen ex cathedra, von welchen er vorher gesprochen, entgegen. Ob der Papst zuweilen Congregationsentscheidungen durch

---

[1]) J. G. W. *Vermeulen*, De Romani Pontificis in ferenda infra haeresim censura. Traiecti ad Rhenum 1874. [2]) Eiusdem conventus viri recognoscere debent, sapientibus catholicis haud satis esse, ut praefata [sc. a Conciliis vel Romanis Pontificibus definita] Ecclesiae dogmata recipiant et venerentur, verum etiam opus esse, ut se subiiciant tum decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a pontificiis Congregationibus proferuntur, tum etc. [3]) AaO. 140 ff.

besondere Approbation den Wert von Cathedralentscheidungen verleihe, bleibe einstweilen dahingestellt.

Daß die Annahme unrichtig sei, eine nicht unfehlbare Lehrauctorität könne nicht zu einem innern Assens verpflichten, geht auch daraus hervor, daß ja auch die nicht unfehlbaren Lehrdecrete der Provincialconcilien angenommen werden müssen, wenn sie auch nicht zur zweifellosen Annahme verpflichten und den Recurs an eine höhere Auctorität offen lassen. Nachdem Bellarmin von der Verpflichtung der vom Papste speciell approbierten Decrete der Particularconcilien gesprochen und ihnen entscheidenden Wert beigelegt hat, sagt er: Quod autem Concilium particulare non expresse confirmatum faciat argumentum adeo probabile, ut temerarium sit, ei non acquiescere, planum est[1]). Ganz so die andern Theologen, wie Gotti[2]) und Suarez[3]).

5. Die Schwierigkeit unserer Frage stellt sich erst bei der Untersuchung ein, ob die Congregationen auch eine so volle Zustimmung fordern können, daß man dabei jeden Zweifel ausschließe. Einerseits scheinen sie sich das Recht hierzu zuweilen zugeschrieben zu haben, andererseits aber scheint es unmöglich, daß eine dem Irrthum unterworfene Auctorität für ihre Aussprüche eine Zustimmung verlange, welche jeden Zweifel an der Richtigkeit derselben ausschließt. Denn es könnte ja der Fall sein, daß sie gerade in dem betreffenden Ausspruche, den sie unbedingt anzunehmen befiehlt, geirrt habe. Ferner, so sagt man, pflegen ja die Theologen gerade aus dem Umstande, daß der Papst volle und unbedingte Annahme seiner Lehrentscheidungen verlangt, die Unfehlbarkeit des Papstes zu beweisen. Ihre Argumente sind also nichtig, wenn auch eine nicht unfehlbare Auctorität eine solche Annahme ihrer Entscheidungen fordern darf. Die Schwierigkeiten, welche einige Congregationsbeschlüsse bieten, werden dann dadurch gelöst, daß man sie nicht als reine Congregationsbeschlüsse auffaßt, sondern als solche, welche durch besondere Mitwirkung des Papstes zu Cathedralentscheidungen erhoben worden sind; wenn dies nicht angeht, so nimmt man auch an, daß die Congregation ihre Machtsphäre überschritten habe[4]).

---

[1]) De Eccl. 2 c. 10. [2]) AaO. dubium 5 n. 37. [3]) De fide Sect. 7 n. 3. [4]) Vgl. hiezu Vermeulen aaO. 130 ff.

Bei Erörterung der Frage, in wie weit man sich päpstlichen Lehrdecreten unterwerfen muss, welche der Papst freilich als Papst aber nicht ex cathedra mit Unfehlbarkeit erläßt, sagt Palmieri[1]), daß man sich ihnen nicht nur äußerlich, sondern auch durch innere Zustimmung unterwerfen muss, und zwar durch einen assensus, nicht metaphysice, wohl aber moraliter certus. Es könnte also demnach der Papst für solche Entscheidungen, — und dies würde offenbar auch für die Entscheidungen der römischen Congregationen gelten —, nicht eine Gewissheit im strengen Sinne, die absolut jedes Schwanken ausschließt, wohl aber eine Gewissheit im weiteren Sinne verlangen, mit welcher sich noch ein Zweifel verträgt. Auch Palmieri nennt, ähnlich wie Franzelin[2]), diesen assensus nicht assensus fidei, sondern religiosus, und höchst wahrscheinlich denkt sich auch Franzelin diesen assensus nur als moraliter certus, worüber er sich aber nicht ausdrücklich ausspricht.

Wir neigen zur Ansicht, daß auch eine nicht unfehlbare Lehrauctorität in einem kleinern Kreise von Lehren eine völlig gewisse und jeden Zweifel ausschließende Zustimmung fordern kann, und unterbreiten zur Empfehlung dieser Ansicht unsern Lesern folgende Erwägungen.

6. Ein Particularconcil ist eine dem Irrthum unterworfene Lehrauctorität. Doch kann ein solches nicht nur erklären, daß jemand der Häresie, d. h. einer anderweitig schon auctoritativ erklärten Häresie verfallen ist, sondern es kann auch unter Umständen selbst einen Satz als Häresie erklären. So Bellarmin[3]): Secundo dico, posse etiam Concilia particularia censere de haeresi secundum se, quando res est facilis et in qua omnes fere doctores conveniunt. Als Beispiel führt er das Concil von Antiochien an, welches den Paul von Samosata verurtheilte, und er fährt fort: Etsi enim hoc iudicium non sit prorsus infallibile, tamen debent privati homines acquiescere eiusmodi iudicio, et si secus egerint, merito excommunicantur, donec non iudicaverit aliter Apostolica sedes vel Concilium universale. Ein solches dem Irrthum unterworfenes Tribunal hat also unter den bezeichneten Umständen nach Bellarmin

[1]) De Romano Pontifice p. 632 sq. [2]) AaO. [3]) De Conciliis et Ecclesia 2 c. 10.

die Gewalt, unter Strafe der Excommunication zu befehlen, einen bis dahin noch nicht als häretisch erklärten Satz als Häresie anzusehen und demnach den contradictorischen fide divina zu glauben. Ganz dasselbe lehrt Suarez[1]): Quod si quis interroget, quantam authoritatem habeat hoc Concilium ante confirmationem[2]), respondetur breviter, si tantum proponat et doceat illa, quae iam sunt definita, vel quae sunt per se satis clara et expresse de fide, habet authoritatem ad cogendum subditos, ut credant. Eine solche dem Irrthum unterworfene Lehrauctorität kann also, wie sich dies auch von selbst versteht, nicht über alle Offenbarungslehren ein entscheidendes Urtheil fällen. Entweder müssen sie schon definiert, oder doch so klar in den Offenbarungsquellen, der hl. Schrift oder Tradition, enthalten sein, daß man sie leicht auffinden kann. So klar brauchen sie übrigens nicht in diesen ausgesprochen zu sein, daß niemand umhin kann, sie als geoffenbart anzuerkennen. Im Gegentheil wird in der Regel nur dann ein Concil sie als geoffenbart vorstellen, wenn sie von gewissen Lehrern nicht als geoffenbart anerkannt werden. Diesen gegenüber erklärt das Concil, daß sie geoffenbart seien, und es zwingt sie, ihre entgegengesetzte Ansicht aufzugeben und die von ihm als geoffenbart erklärte Lehre mit göttlichem Glauben, also assensu super omnia firmissimo, zu bekennen. Freilich steht diesen, wenn sie Gründe haben, an der Richtigkeit der Concilsentscheidung zu zweifeln, der Recurs an die höchste Auctorität frei. Aber das Concil übt seinerseits den Machtact, jenen Glaubensassens, vielleicht ein öffentliches Glaubensbekenntnis, von ihnen zu verlangen, und überschreitet hierin nicht seine Machtsphäre. Die Gläubigen ihrerseits werden durch den Concilsbeschluss verpflichtet, die Lehre, welche gemäß der Voraussetzung in den Offenbarungsquellen enthalten und leicht in ihnen zu finden ist, ohne Ausflüchte zu suchen, als Offenbarungswahrheit zu erkennen und zu bekennen. Wie weit der Umfang der Lehren ist, über welche das Concil entscheiden kann, d. i., ob eine Lehre klar genug in den Offenbarungsquellen enthalten ist, daß es vorschreiben kann, dieselbe als geoffenbart anzuerkennen, hierüber wird man das Urtheil dem Concil selbst überlassen müssen, und hierin

---

[1]) De fide sectio 7 n. 3. [2]) D. i. ohne eine solche päpstliche Bestätigung, wodurch es zur unfehlbaren Norm würde.

könnte es freilich einmal irren. Unstatthaft wäre es aber, einer Lehrbehörde absolut die Gewalt, die Zustimmung zu einer Lehre mit Ausschluſs jeden Zweifels zu verlangen, darum abzusprechen, weil sie selbst in der Untersuchung irren konnte. Als die Bischöfe nach dem vaticanischen Concil von den Altkatholiken die Annahme der päpstlichen Unfehlbarkeit als einer nun definierten Glaubenswahrheit verlangten, weigerten sich manche mit der Ausflucht, das Concil sei nicht frei gewesen. Die Frage, ob ein Concil die für die Giltigkeit seiner Beschlüsse nothwendige Freiheit gehabt habe, ist eine Frage, bei deren Untersuchung an und für sich offenbar ein Irrthum möglich ist. Nichtsdestoweniger verlangten die Bischöfe gewiſs mit Recht die Annahme der Beschlüsse des vaticanischen Concils. Denn wenn ihnen auch in dem Urtheile über die Frage, ob ein Concil genügend frei gewesen sei, keine Irrthumslosigkeit verheiſsen ist, so konnte doch für denjenigen, welcher wirklich die Wahrheit erkennen wollte, über die Freiheit des vaticanischen Concils kein Zweifel bestehen. Wer sie leugnete, suchte Ausflüchte, und wenn man solcher Ausflüchte wegen davon abstehen müſste, die Annahme der Beschlüsse eines Concils zu verlangen, so würde nie die Pflicht bestehen, sich einem Concil zu unterwerfen.

Mit Recht sprechen Bellarmin und Suarez einem Particularconcil die Vollmacht zu, in manchen Fällen die Zustimmung zu einer Lehre absolut zu verlangen. Wenn aber ein Particularconcil eine solche Vollmacht besitzt, so wird sie gewiſs auch den römischen Congregationen nicht abgesprochen werden können. Denn der Papst, welcher sie für die Reinerhaltung des Glaubens eingesetzt, hat ihnen gewiſs zur Erfüllung dieser hohen Aufgabe alle jene Gewalt gegeben, welche er überhaupt einem dem Irrthum unterworfenen Tribunale geben kann. Dazu bieten diese Congregationen eine weit höhere Gewähr für die Richtigkeit ihrer Lehrentscheidungen als das Concil einer Theilkirche. Die für den speciellen Zweck der Ueberwachung des Glaubens gegründeten Congregationen sind ständige Tribunale, welche sich nur mit dieser Aufgabe befassen, das Gebiet ihrer Thätigkeit ist die ganze Kirche, sie sind zusammengesetzt aus den zur Erfüllung ihrer Aufgabe tüchtigsten Prälaten, haben die ausgezeichnetsten Theologen zu Consultoren und verrichten ihre Arbeit unter den Augen und unter Mitwirkung des höchsten Lehrers selbst. Wenn ein solches Tribunal entscheidet, ich sage nicht, daſs

eine Lehre in der Offenbarung enthalten, sondern, daß sie ganz klar und für jeden erkennbar in ihr enthalten sei, so möchte man fast annehmen, daß über den Offenbarungscharakter jener Lehre kein Zweifel bestehen könne.

7. Aber ein Irrthum ist doch immerhin im Bereiche der Möglichkeit, und es bleibt die Schwierigkeit, wie man auf die Auctorität jenes dem Irrthum unterworfenen Tribunals hin seine eigene Ansicht aufgeben und die dargelegte mit Ausschluss eines jeden Zweifels annehmen könne. Bleibt nicht immer ein Grund des Zweifels bestehen, nämlich die Möglichkeit, daß das nicht unfehlbare Tribunal gerade in diesem Falle geirrt habe?

Zur Lösung dieser nicht geringen Schwierigkeit machen wir darauf aufmerksam, daß man unterscheiden muss zwischen dem Befehle einer Lehrauctorität, eine Lehre zweifellos für wahr zu halten, und dem Lichte, in welchem die Lehre als wahr erkannt wird. Jener wendet sich an den Willen und ist ein äußerer Beweggrund des Fürwahrhaltens, dieses zeigt dem Verstande den Wert der Lehre und ist der innere Grund des Fürwahrhaltens, mag dieser nun eine äußere vollständig überzeugende Auctorität sein, oder das Licht der Wahrheit selbst, die inneren für sie sprechenden Gründe. Bei einer Lehrentscheidung der höchsten Auctorität nun, bei einer conciliarischen Definition oder einem Spruche des Papstes ex cathedra fällt beides zusammen. An den Willen ergeht das Gebot, die Lehre mit dem Verstande als wahre oder geoffenbarte anzuerkennen. Zugleich aber ist diese Lehrentscheidung, weil unfehlbar, auch für den Verstand vollgiltiger Grund, die Wahrheit der Lehre anzunehmen. Sie kann ja nicht unrichtig sein. Geht das Urtheil aber von einem dem Irrthume unterworfenen Tribunale aus, so kann dasselbe, allein und für sich betrachtet, nicht hinreichen, jeden Zweifel auszuschließen, wenn es auch schon selbst allein der Lehre hohe Wahrscheinlichkeit verleiht. Es bedarf einer anderweitigen Ergänzung. Nun ist aber der Voraussetzung gemäß jene Lehre, deren Annahme das Tribunal vorschreibt, klar in den Offenbarungsquellen enthalten und kann leicht aufgefunden werden. So wird denn derjenige, an welchen der Befehl ergeht, die Lehre mit Ausschluss jeden Zweifels anzunehmen, sich leicht von der Wahrheit derselben überzeugen, wenn er guten Willen hat, sich der Lehrauctorität zu fügen, und nun aufrichtig forscht, so daß ihm nichts fehlt, was für eine jeden Zweifel ausschließende Zustimmung

erfordert ist. Man sage nicht, dass er dann die Lehre annimmt, nicht weil die Auctorität es befohlen, sondern weil er sich selbst von ihrer Wahrheit überzeugt hat. Der Befehl ging nicht direct auf die Beachtung der Gründe, in deren Licht die Lehre als wahre erscheint, sondern auf die Annahme der Lehre selbst. Natürlich enthält er auch den Befehl, die nothwendigen Schritte zu thun, um dem Hauptbefehle zu folgen, nämlich die Voreingenommenheit für die eigene Meinung abzulegen und aufrichtig die Gründe für die Wahrheit der vorgelegten Lehre zu prüfen. Mit dem Befehle eines innern Actes geht es nicht anders wie mit der Anordnung einer äußern Handlung. Wenn der General befiehlt, die feindliche Position morgen anzugreifen, so müssen auch alle dazu nothwendigen Maßregeln getroffen werden. Die Anwendung ist leicht.

Indessen könnte sich bei diesen Betrachtungen ein praktisches Bedenken gegen unsere Lehre erheben. Damit ein Gelehrter, dessen Lehre etwa von der Congregation absolut verworfen worden, dieselbe vollständig aufgeben und der entgegengesetzten mit voller Gewissheit beistimmen könne, muss er nach dem Gesagten die Gründe für die Wahrheit der von der Congregation dargelegten Lehre selbst klar erkennen. Die Vorliebe aber, die er für die eigene Meinung hat, wird ihn von einem aufrichtigen Studium der Frage abhalten, oder er wird stets vorschützen, mit der Congregation nicht zum selben Resultate gelangt zu sein.

Wir geben gerne zu, dass manchmal ein Gelehrter bei der Voreingenommenheit, mit welcher man der eigenen Meinung anzuhangen pflegt, einem Congregationsdecret sich entzieht. Die Geschichte weist traurige Beispiele von Widerspenstigkeit gegen die kirchliche Lehrbehörde auf, und man mag die Vollmachten der letztern erklären, wie man will, so wird man den Ungehorsam gegen sie nicht aus der Welt schaffen. Auch gegen die ökumenischen Concilien sehen wir ja den Gelehrtenstolz sich vielfach auflehnen und Gründe zur Rechtfertigung des Widerstandes beibringen. Daraus, dass man sich gegen eine Lehrauctorität auflehnen kann, folgt nicht, dass sie nicht existiert. Die treuen Söhne der Kirche werden gehorsam sein, und wenn die Congregation vorschreibt, eine in den Offenbarungsquellen klar enthaltene Wahrheit als solche anzuerkennen, so wird derjenige, welcher überhaupt bereit ist, sich der Kirche zu unterwerfen, diese Entscheidung mit Ehrfurcht aufnehmen, seiner eigenen Ansicht, falls sie von dem Urtheile der

Congregation verschieden war, misstrauen, mit Aufrichtigkeit die Frage prüfen und dann auch als richtig erkennen, was nach der Voraussetzung der Congregation leicht als richtig erkannt werden kann. Sollte der Gläubige trotz aufrichtigen Studiums zu dieser Erkenntnis nicht gelangen, so wäre er freilich in diesem besonderen Falle, wie wir später genauer darlegen werden, nicht zum Gehorsame verpflichtet.

8. Auch der andere früher (n. 5) schon erwähnte Einwurf, daß, wenn eine nicht unfehlbare Auctorität die feste und zweifellose Annahme einer Lehre verlangen könnte, ein bei den Theologen stets wiederkehrendes Argument für die päpstliche Unfehlbarkeit hinfällig sei, ist leicht zu beseitigen.

Wenn eine dem Irrthum unterworfene Lehrbehörde unter besonderen Umständen zur zweifellosen Annahme einer Lehre verpflichten kann, so folgt freilich, daß man nicht ganz allgemein aus der Gewalt, zur zweifellosen Annahme irgend einer Lehre zu verpflichten, auf die Unfehlbarkeit des Trägers dieser Gewalt schließen kann, und daß der Beweis für die Unfehlbarkeit des Papstes nicht stichhaltig wäre, wenn er sich nur darauf gründete, daß der Papst eine feste und jeden Zweifel ausschließende Zustimmung zu einer Lehre verlangen könne, die schon anderweitig definiert oder doch für jeden ganz klar in den Offenbarungsquellen enthalten ist. So haben aber auch die Lehrer diesen Beweis nicht verstanden, und die oben erwähnten Theologen würden sich widersprechen, wenn sie ihn so verständen. In der That heben sie ganz andere Momente in der Lehrgewalt des Papstes hervor, wenn sie aus derselben die päpstliche Unfehlbarkeit beweisen wollen, und sollten einige Theologen jene Momente nicht ausdrücklich erwähnen, so wären dieselben nothwendig zu ergänzen.

Bellarmin beweist die Unfehlbarkeit des Papstes aus den Worten Christi an Petrus: ‚Weide meine Schafe', aus denen folge, daß der Papst der Hirt und Lehrer der ganzen Kirche sei und daß darum ihn alle hören müssen; somit, sagt er, würden alle irren, wenn der Papst irrt. Er führt den Beweis weiter aus, indem er sich einwerfen läßt, nur dann müsse man den Papst hören und ihm folgen, wenn er die Wahrheit lehre. Darauf antwortet er: Contra, quis iudicabit, rectene Pontifex doceat, an non? non enim est omnium iudicare, an pastor erret, necne, praesertim *in rebus vere dubiis*, nec habent oves Christianae *alium maiorem iudicem, uti doctorem, ad quem*

recurrant. Nam . . ex tota Ecclesia *ad Pontificem appellari potest, ab illo autem non potest,* necessario igitur tota Ecclesia errabit, si Pontifex erret[1]). Es wird hier betont, daß der Papst nicht nur einige sonst schon klar vorliegende und allgemein zugängliche Lehren mit der Forderung zweifelloser Zustimmung vorlegen könne, sondern daß er alle, soweit das Gebiet des Glaubens reicht, und zwar auch diejenigen vorlegen könne, die nur sehr dunkel in den Offenbarungsquellen enthalten seien; besonders aber, und dies ist die Hauptsache, daß der Papst das höchste Urtheil fälle, von dem keine Appellation möglich ist, so daß die Kirche ganz hilflos dem Irrthume überantwortet würde, wenn der Papst in seinem Urtheil irren könnte. So steht das Argument unanfechtbar da; läßt man die betonten Momente weg, ist es unvollständig und hat keine Kraft.

Suarez beweist die Unfehlbarkeit des Papstes aus der Unfehlbarkeit der Kirche und des allgemeinen Concils[2]). Die Unfehlbarkeit des allgemeinen Concils zeigt er aber folgendermaßen: Et confirmatur, quia huiusmodi Concilium potest obligare totam Ecclesiam ad credendum, quod sic definitum est, *quia nulla est maior potestas in Ecclesia*; ergo, quod sic definitur, oportet esse infallibile: alias contingere posset, Ecclesiam obligari ad credendum de fide aliquid falsum[3]). Die *Irreformabilitas* eines Lehrurtheils ist correlativ mit seiner unfehlbaren Wahrheit; irreformabel aber ist nur das Urtheil des höchsten Tribunals. Istud iudicium in materia fidei, sagt Billuart[4]) nach Hyacinth Serry, est irreformabile, quod est *supremum et ultimum, post quod non datur aliud superius, ad quod appellari possit:* atqui tale est iudicium R. Pontificis loquentis ex cathedra in materia fidei et morum. Ergo . . Ein solcher Beweis für die Unfehlbarkeit des Papstes steht fest und unerschütterlich. Er läßt die Frage aber offen, ob nicht eine untergeordnete Auctorität, von der man an eine höhere appellieren kann und die nicht unfehlbar ist, in gewissen Punkten eine volle, innere Unterwerfung verlangen darf, und wir glauben oben gezeigt zu haben, daß dies angeht.

---

[1]) De Romano Pont. l. 4 c. 3. [2]) De fide, disp. 5 sect. 8.
[3]) Ebd. sect. 7. [4]) Tom. 5 Disp. 4 art. 5 § 8.

9. Es liegen einige Decrete römischer Congregationen vor, deren Erklärung nicht leicht ist und die in verschiedenen Weisen erklärt worden sind. Vielleicht lassen sie sich nach den von uns vorgetragenen Principien in leichterer Weise erklären; und, sollte dies möglich sein, so würden sie eine positive Bestätigung der Principien abgeben.

Zu diesen Decreten gehören diejenigen der Congregationen des Index und der Inquisition in Sachen des Löwener Professors Ubaghs und einiger seiner Collegen.

Schon unter Gregor XVI, in den Jahren 1843 und 1844 wurde die Aufmerksamkeit der Congregation des Index auf die Theodicee und Logik des Professors Ubaghs gelenkt; sie fand in diesen Werken traditionalistische Lehren und verlangte, daß der Verfasser eine Reihe von Sätzen, die sie bezeichnete[1]), in neuen Auflagen verbessere, unterdessen aber gewisse Lehren nicht mehr vortrage. Die bis zum Jahre 1863 erschienenen neuen Auflagen wurden nun auf Befehl des Papstes von der Congregation des Index und der Inquisition einer Prüfung unterzogen und man fand, daß die Veränderungen nicht vorgenommen seien. Das demgemäß erlassene und vom Papste bestätigte Decret wurde vom Cardinal Patrizi, dem Secretär der Congregation des hl. Officiums, durch officielles Schreiben vom 11. October 1864 sämmtlichen Bischöfen Belgiens mitgetheilt. Der Verfasser wurde darin angehalten, dem Decrete der Indexcongregation vom Jahre 1843 Folge zu geben. Als man aber später in Rom die neuesten Schriften Ubaghs', besonders die 1865 von ihm besorgte, aber noch nicht veröffentlichte fünfte Auflage seiner Theodicee wiederum prüfte, fand man, daß nur die Ausdrucksweise geändert, die Lehre aber in den Hauptpunkten beibehalten sei. Daraufhin schrieb Cardinal Patrizi von neuem am 2. März 1866 an den Erzbischof von Mecheln, die Veränderungen, welche die Indexcongregation verlangt habe, seien noch nicht vorgenommen worden. Ferner habe man in den späteren Werken Ubaghs' auch Lehren gefunden, die mit sieben Propositionen, welche durch Decret der Congregation der Inquisition vom 18. September 1861[2]) als gefährlich bezeichnet worden, große Aehnlichkeit hätten. Diese sieben Propositionen sind

[1]) Das Decret ist mitgetheilt im Katholik 1865 I S. 213 ff.
[2]) Das Decret s. bei Denzinger, Enchiridion n. 1516 ff.

ontologistische. Auch andere Lehrpunkte würden in den Büchern Ubaghs' nicht vorsichtig genug behandelt, wie die Lehre über die Entstehung der menschlichen Seele. Quare, so heißt es, Emi Cardinales in hanc devenere sententiam: in libris philosophicis a G. C. Ubaghs hactenus in lucem editis .. inveniri doctrinas seu opiniones, quae absque periculo tradi non possunt. Quam sententiam Sanctissimus D. N. Pius Papa IX ratam habuit et suprema sua auctoritate confirmavit[1]).

Diese bisher erwähnten Decrete würden wir nun ohne Bedenken und weitere Ausführung als einfache Congregationsdecrete bezeichnen, wenn nicht noch ein weiterer Brief des Cardinals Patrizi vorläge, welcher einige Schwierigkeit macht.

Auf einen Brief der Bischöfe Belgiens an den hl. Vater vom 1. August 1866 antwortet Cardinal Patrizi am 30. August desselben Jahres, und er schreibt unter anderm: Per responsiones sacrarum Congregationum s. Officii et Indicis tum anno 1864 tum anno 1866 summi Pontificis auctoritate sancitas quaestionem fuisse *definitam*. Ferner, da die von den Decreten getroffenen Professoren, wie aus dem Briefe der Bischöfe Belgiens hervorgeht, die Decrete als disciplinäre, nicht als Lehrdecrete erklärten und behaupteten, sie genügten denselben, wenn sie ihre Lehren zwar festhielten, aber nicht mehr vortrügen, schreibt Cardinal Patrizi weiter: Porro viri catholici, multo vero magis ecclesiastici id muneris habent, ut decretis s. Sedis *plene, perfecte absoluteque* se subiiciant, e medio sublatis contentionibus, quae sinceritati assensus officerent. Den Professoren wurde dann folgende Formel von den Bischöfen zur Unterschrift vorgelegt: Obsequens mandatis vestris (Episcoporum) hocce documentum filialis obedientiae vobis exhibere festino, humillime rogans, ut per manus vestras ad pedes Sanctissimi Domini Pii PP. IX deponatur. Decisionibus s. Sedis Apostolicae die 2. Martii et 30. Augusti huius anni plene, perfecte absoluteque me subiicio, et ex animo acquiesco. Ideoque ex corde reprobo et reiicio quamcunque doctrinam oppositam. Alle haben unterschrieben.

---

[1]) Das Schreiben ist mitgetheilt im Katholik 1866 II S. 494 ff.

Es ist nun darüber gestritten worden, ob diese Decrete Beschlüsse der dem Irrthum unterworfenen Congregationen, oder ob sie unfehlbare Kathedralentscheidungen des Papstes waren, denen sich die Professoren plene, perfecte, absoluteque unterwerfen mussten, so daß sie ihre eigenen, bis dahin vertretenen Lehren von Herzen verwarfen und sich von ihnen lossagten. Wenn das letzte, dann können sie uns nicht dienen in Untersuchung unserer Frage über die Auctorität der Lehrdecrete römischer Congregationen; wenn sie aber Congregationsdecrete sind, so haben wir vielleicht ein Beispiel von Lehrdecreten der Congregationen, welche eine jeden Zweifel ausschließende Zustimmung fordern. Vermeulen[1]) erklärt sie mit Bouix als päpstliche Lehrentscheidungen; auch Scheeben[2]) hält sie für solche. Franzelin[3]) dagegen vertheidigt mit aller Entschiedenheit, daß sie nur den Rang von Congregationsentscheidungen behaupten, und sagt, daß die hervorragendsten römischen Theologen, die er befragt habe, derselben Ansicht seien. Dieser Ansicht schließen auch wir uns an.

Wir haben schon oben (n. 2) im allgemeinen dargelegt, warum wir nicht glauben, daß der Papst überhaupt durch die Congregationen unwiderrufliche, peremptorische und darum unfehlbare Lehrentscheidungen gibt. Für unsern besondern Fall machen wir noch auf den Gegenstand und die Form unserer Lehrdecrete aufmerksam.

In der von den Professoren unterschriebenen Formel werden zwei Decrete genannt, denen sie sich unterwarfen, das vom 2. März und das vom 30. August 1866. In dem erstern wird als das Urtheil der Cardinäle mitgetheilt: in libris philosophicis a G. C. Ubaghs hactenus in lucem editis inveniri doctrinas seu opiniones, quae absque periculo tradi non possunt. Sollte dieser so unbestimmt gehaltene Satz, in welchem direct nur von den Büchern des Ubaghs die Rede ist, und nur unbestimmt gesagt wird, daß dieselben gefährliche Lehren enthalten, ohne daß diese genau bezeichnet werden, — sollte dieser Satz Gegenstand einer päpstlichen Kathedralentscheidung sein? Nur insoferne sind die Lehren genauer bezeichnet, als es heißt, in den Büchern fänden sich Lehren, welche ganz ähnlich jenen sieben Propositionen seien, welche die Congregation der Inquisition am 18. September 1861 als gefährlich bezeichnet habe; außerdem aber fänden sich noch andere, nicht vorsichtig genug

---

[1]) AaO. 132 140. [2]) Dogmatik I S. 250. [3]) AaO. 132 ff.

dargelegte Lehrpunkte in den Werken, wie die Lehre über die Entstehung der menschlichen Seele. Für eine praktische Anordnung der Congregation, welche Ubaghs bei Herausgabe neuer Werke und Auflagen zu befolgen habe, ist der Gegenstand genügend bezeichnet, nicht aber für eine päpstliche Definition. In jenem Decrete wird aber auch noch das Indexdecret von 1843 und 1844 urgiert und mit Uebersendung der Punkte, welche nach diesem Decrete in dem frühern Werke Ubaghs' zu verändern seien, darauf gedrungen, daß diese Veränderungen endlich vorgenommen würden. Sollten die von der Indexcongregation auf zwei Bogen aufgezeichneten Lehrpunkte zu betrachten sein als durch Definition ex cathedra verworfen, weil die Congregation sie mit päpstlicher Bestätigung als solche bezeichnet, welche in dem Werke des Ubaghs zu verändern seien? — Ebensowenig, wie das Decret vom 2. März, ist auch das Schreiben des Cardinals Patrizi vom 30. August eine päpstliche definitio ex cathedra. Es bezeichnet die Löwener Angelegenheit als erledigt durch die früheren Decrete und spricht nur im allgemeinen über die Unterwerfung, welche man den Decreten des hl. Stuhles schulde.

Wie die Betrachtung des Gegenstandes, so belehrt uns auch ein Blick auf die Form der Decrete, daß sie keine Kathedralentscheidungen sind. In seinem Briefe vom 2. März 1866 fügt Patrizi zu dem oben erwähnten Urtheile der Cardinäle hinzu: Quam sententiam Sanctissimus D. N. Pius IX ratam habuit et suprema sua auctoritate confirmavit. Diese vom Secretär der Congregation historisch mitgetheilte päpstliche Approbation des Congregationsdecretes soll nach der Ansicht, die wir bekämpfen, dem Decrete den Wert einer Kathedralentscheidung geben. Hätten wir nun anderweitige Aeußerungen des Papstes, daß er durch ein so gestaltetes Congregationsdecret eine peremptorische Definition erlassen wolle, so müßten wir dieser Ansicht beipflichten. Aber wir haben nicht nur nicht solche Erklärungen, sondern eher, wie wir früher gesehen (n. 2), das Gegentheil. Wir sind also auf den Wortlaut der Formel selbst angewiesen. Diesem gemäß kann aber von einer päpstlichen Kathedralentscheidung in unserm Falle keine Rede sein. Es ist freilich der Papst bei einer Entscheidung nicht an eine bestimmte Formel gebunden, und er könnte sich einmal einer Formel bedienen, bei welcher es zweifelhaft wäre, ob wirklich eine Kathedralentscheidung vorliege oder

nicht. Wenn aber der Papst nicht einmal selbst seine Lehre denjenigen gegenüber, die er belehren will, ausspricht, sondern nur eine von einer Lehrbehörde gegebene Entscheidung seinerseits approbiert und dies nur historisch mittheilen läßt, so scheint es uns zweifellos ausgeschlossen, daß eine Kathedralentscheidung vorliegt. Anders stände die Sache, wenn der Papst nach der Arbeit der Congregation nun auch seinerseits selbst mit derselben Entscheidung sich an die zu belehrenden Gläubigen wendete. Da er sich aber damit begnügt, einer Congregationsentscheidung die ihr als solcher nothwendige Approbation zu ertheilen, so läßt er sie im Range einer Congregationsentscheidung, und einer solchen können wir nicht den Wert einer peremptorischen, keinem höhern Acte untergeordneten, und darum an sich unwiderruflichen und unfehlbaren Entscheidung zuerkennen.

Auch die Ausdrücke, in denen Cardinal Patrizi am 30. August über die oben vorgelegten Entscheidungen spricht, besagen nicht, daß er in ihnen peremptorische und unfehlbare Entscheidungen sieht. Wenn er sagt: per responsiones s. Congregationum s. Officii et Indicis tum anno 1864 tum anno 1866 summi Pontificis auctoritate sancitas quaestionem fuisse *definitam*, ist das Wort definire nicht in dem besonderen Sinne von einer päpstlichen Definition zu verstehen; das Wort hat dadurch, daß es zum technischen Ausdruck für peremptorische Lehrentscheidungen geworden ist, seine allgemeine Bedeutung nicht verloren, und der Cardinal will nur sagen, daß die Frage nun seitens der Congregationen abgeschlossen und weiter nichts erforderlich sei, als daß die Professoren endlich gehorchten. So sagen auch die Bischöfe Belgiens in ihrem Briefe an die Professoren vom 17. December 1866: in quaestione diu agitata *iamque definita* nihil optandum exspectandumque superesse[1]).

In diesen ihren Beschlüssen verlangen nun die Congregationen nicht nur äußere Unterwerfung, sondern auch innere Zustimmung, wie dies aus dem Wortlaute der Decrete und ihrer Geschichte hervorgeht. Man könnte aber fragen, ob sie auch eine völlig gewisse, jeden Zweifel ausschließende Zustimmung verlangen. Beachtet man die Worte im Briefe des Cardinals Patrizi vom 30. August 1866, in denen er verlangt, daß man

---

[1]) Vgl. Franzelin aaO. 133 f.

sich den Decreten plene, perfecte, absoluteque unterwerfe, e medio sublatis contentionibus, quae sinceritati assensus officerent, so dürfte man sich geneigt fühlen, obige Frage zu bejahen. Auch die belgischen Bischöfe scheinen eine völlig gewisse Zustimmung verlangt zu haben, da die Professoren nach der ihnen vorgelegten Formel erklärten: ex corde reprobo et reiicio quamcunque doctrinam oppositam.

Es bliebe indessen noch zu erwägen, was sie kraft der Decrete plene, perfecte et absolute anzunehmen hatten. Offenbar die Entscheidungen der Decrete vom 2. März und vom 30. August 1866; so sagen sie selbst in der unterschriebenen Formel. Diese Entscheidungen werden zusammengefaſst in dem Satze: in libris philosophicis a Gerhardo Casimiro Ubaghs hactenus in lucem editis .. inveniri doctrinas seu opiniones, quae absque periculo tradi non possunt. Bezeichnet sind diese Doctrinen in dem Indexdecret vom Jahre 1843 und dem Decret des hl. Officiums vom 18. September 1861. Die Professoren werden also veranlaſst, zuzugeben, daß diese Doctrinen nicht ohne Gefahr vorgetragen werden, und sie darum zu verwerfen seien. Eine gefährliche Lehre ist nicht nothwendig eine unrichtige. Wenn es auch nur den Anschein hat, daß eine Lehre dem Glauben widerstreitet, so ist es gefährlich, sie vorzutragen. Sie mag doch mit dem Glauben vereinbar und wahr sein. Die Lehre von der Achsendrehung der Erde war zur Zeit Galileis gefährlich, weil sie der hl. Schrift entgegen zu sein schien. Sie ist aber eine wahre. Daß die von Ubaghs vorgetragenen Lehren gefährlich seien, davon konnte er sich sowohl durch Betrachtung der Congregationsdecrete wie auch durch Betrachtung der Lehren selbst überzeugen. Ob er aber bei dem damaligen Stande der Frage in der Lage war, sich von der Unrichtigkeit derselben, jedenfalls von der Unrichtigkeit aller einzelnen beanstandeten Lehrpunkte eine völlig gewisse Ueberzeugung zu verschaffen, möchten wir dahingestellt sein lassen. Uebrigens hatte sich schon Ubaghs selbst gegen den Traditionalismus ausgesprochen und nur in Abrede gestellt, daß sich traditionalistische Sätze in seinem Werke fänden[1]). Mit aller Entschiedenheit aber war er schon gegen die durch Congregationsdecret vom 18. September 1861 als gefährlich bezeichneten sieben Thesen aufgetreten. Vier von diesen

[1]) Vgl. ‚Katholik‘ 1865 I S. 212.

Sätzen, so meint er, seien offenbar pantheistisch; die drei andern seien, buchstäblich verstanden, ganz und gar abgeschmackt, wenn man sie aber im Sinne der Pantheisten auslege, im besten Zusammenhange mit den übrigen[1]).

10. Durch Decret vom 8. Januar 1857 verbot die Congregation des Index eine Reihe von Büchern, neun von Günther und zwei von andern Autoren. Am Schlusse des Decretes ist wie gewöhnlich gesagt: Sanctitas sua decretum probavit et promulgari praecepit. In einem Briefe an den Erzbischof von Köln vom 15. Juni 1857 schreibt nun Pius IX hinsichtlich dieses Decretes: Rebus omnibus a Nobis etiam perpensis eadem Congregatio (Indicis) decretum illud suprema Nostra auctoritate probatum Tibique notissimum edidit, quo Güntheriana opera prohibentur et interdicuntur. Quod quidem decretum Nostra auctoritate sancitum Nostroque iussu vulgatum sufficere plane debebat, ut quaestio omnis penitus dirempta censeretur et omnes, qui catholico gloriantur nomine, clare aperteque intelligerent, sibi esse omnino obtemperandum, et sinceram haberi non posse doctrinam Güntherianis libris contentam, ac nemini deinceps fas esse, doctrinam iis libris traditam tueri ac propugnare et illos libros sine debita facultate legere ac retinere[2]).

Wegen der hohen Auctorität, welche der Papst in diesem Briefe jenem Decrete zuschreibt, haben einzelne Theologen geglaubt, dasselbe als eine definitio ex cathedra ansehen zu müssen. So Scheeben[3]). Aber ganz gewiss mit Unrecht. Das Decret ist ja weiter nichts als ein Bücherverbot. Es lautet folgendermaßen: Itaque nemo .. praedicta opera damnata atque proscripta .. aut in posterum edere aut edita legere vel retinere audeat. Wären denn alle in diesen Büchern enthaltenen Sätze als Irrlehren verurtheilt? Wenn nicht, welche denn?

Diesem Congregationsbeschluss legt der Papst in seinem Briefe aber eine ganz entscheidende Bedeutung bei, und er verlangt offenbar auch innere und absolute Unterwerfung hinsichtlich des Urtheils

---

1) Ebenda 1867 I S. 395. 2) Der Brief ist mitgetheilt in Acta et decreta Concilii Prov. Coloniensis 1860 p. 240. 3) AaO. S. 250.

über diese Bücher und deren specifisch güntherianischen Inhalt im allgemeinen.

11. Keine Thätigkeit der Congregationen ist so oft besprochen und angefeindet worden, wie das Einschreiten der Congregation der Inquisition und des Index gegen Galilei.

Nachdem sich Galilei in seinem Werke über die Sonnenflecken zugunsten der copernicanischen Lehre von dem Stillstande der Sonne und der Bewegung der Erde ausgesprochen hatte, erhielt er schon im Jahre 1616 den Befehl von der Congregation der Inquisition, diese Lehre aufzugeben und jedenfalls nicht mehr schriftlich oder mündlich irgendwie zu vertheidigen. Galilei versprach, zu gehorchen[1]). Aber er brach sein Versprechen und vertheidigte die erwähnte Lehre wiederum als wahrscheinlich in seinem ‚Dialoge‘, obgleich unterdessen von der Congregation des Index (5. März 1616[2]) erklärt war, daß die Lehre gegen die hl. Schrift verstoße. Im Juni 1633 musste sich Galilei vor der Inquisition verantworten. Das Urtheil lautete, daß er sich der Häresie sehr verdächtig gemacht, nämlich ‚eine Lehre, welche falsch und der heiligen und göttlichen Schrift entgegen sei, daß nämlich die Sonne das Centrum der Erde sei, und daß die Erde sich bewege und nicht das Centrum der Welt sei‘, geglaubt und vertheidigt zu haben[3]). Galilei schwor diese Lehre ab mit den Worten: Con cuore sincero e fede non finta abiuro, maledico e detesto li sudetti errori et eresie[4]).

Die Congregation hat geirrt und eine Lehre verpönt, die gegenwärtig ganz allgemein als die wahre gilt. Natürlich ist ihr Urtheilsspruch aufs eifrigste von den Feinden der Kirche gegen dieselbe ausgebeutet worden, und in den Controversen über die Unfehlbarkeit des Papstes wurde er vielfach als Beweis gegen diese nun definierte Lehre ins Feld geführt. Mit der Unfehlbarkeit des Papstes hat jenes Decret der Congregation nichts zu thun; denn es ist kein Ausspruch des Papstes, sondern das Decret einer Congregation. Diese ist dem Irrthume unterworfen und hat im Galileifalle wirklich geirrt. Aber worin bestand ihr Irrthum? Bouix meint, daß sie ihre Competenz überschritten habe, indem sie ‚für

[1]) Die Registraturen bei Grisar, Galileistudien, S. 129. [2]) Das Decret ebd. S. 130. [3]) Das Document ebd. S. 131 ff. [4]) Ebd. S. 137.

einen Punkt, der nicht Glaubensartikel war, eine Unterwerfung mit Geist und Herz verlangte'[1]). Nach Bouix nämlich hat die Congregation nur das Recht, Stillschweigen und äußere Handlungen aufzuerlegen, nicht aber, innere Zustimmung zu verlangen. Wir haben aber schon oben gezeigt, daß auch eine nicht unfehlbare Lehrbehörde innere Zustimmung zu den von ihr vorgetragenen Lehren, ja unter Umständen eine völlige Ausschließung jeden Zweifels verlangen könne. Außerdem scheint es von vornherein unwahrscheinlich, daß die Congregation, zu welcher gerade zur Zeit der Galileistreitigkeiten ganz vorzügliche Theologen zählten, den Umfang ihrer Vollmachten nicht gekannt habe[2]). Sie hat also dadurch geirrt, daß sie einen Irrthum für eine geoffenbarte Wahrheit hielt und innere Zustimmung zu demselben verlangte.

Aber hat die Congregation von Galilei eine innere Unterwerfung verlangt, welche jeden Zweifel ausschließe? Der Wortlaut des Urtheils und die Abschwörungsformel Galileis scheinen dies in der That zu besagen. Im Urtheile heißt es, daß Galilei eine Lehre vertrete, welche schon durch Decret der Indexcongregation als ‚falsch und der hl. Schrift durchaus widersprechend' erklärt worden sei. Galilei wird ferner getadelt, daß er seine Lehre als wahrscheinlich hingestellt habe, ‚da doch eine Meinung, von der erklärt und entschieden sei, daß sie der hl. Schrift widerspreche, in keiner Weise wahrscheinlich sein könne'. Es wird von ihm verlangt, daß er mit aufrichtigem Herzen und unerheucheltem Glauben vor der Congregation seine Lehre abschwöre und verwerfe. Diesem Befehle gemäß leistete Galilei seinen Eid auf das Evangelium. Wir haben also hier wohl ein Congregationsdecret vor uns, welches eine unbedingte, innere, jeden Zweifel ausschließende Unterwerfung verlangt. Es entsteht also wieder die Frage, ob die Congregation geirrt habe, indem sie sich überhaupt die Vollmacht beilegte, eine solche Unterwerfung zu verlangen, oder ob sie nur in diesem Falle in dem Gebrauche einer ihr zustehenden Vollmacht geirrt habe. Jener wäre offenbar ein weit schlimmerer Irrthum als dieser.

Nach unserer frühern Ausführung möchten wir der Congregation die Vollmacht beilegen, jene Unterwerfung unter Umständen zu fordern; ihre Beschlüsse im Galileifalle betrachten wir

[1]) Vgl. Grisar aaO. S. 214. [2]) Ebd. S. 216.

als eine Bestätigung unserer Ansicht. Die Congregation kann aber, wie früher bemerkt, nur unter besonderen Umständen eine solche Unterwerfung verlangen; die Umstände im Galileifalle waren in der That solche, daß das Vorgehen der Congregation einigermaßen erklärlich ist.

Damit die Congregation eine völlig gewisse, von Zweifeln freie Zustimmung zu einer Lehre verlangen könne, genügt es für sie nicht, selbst in derselben die Wahrheit zu erkennen; sie muss auch solche Gründe für die Lehre haben, von denen sie urtheilt, daß sie unmöglich irrthümlich sind, ja, daß sie alle, die sie aufrichtig erwägen, leicht zur vollen, zweifellosen Annahme ihrer Lehre führen müssen. Man mag, wenn man will, nur dann der Congregation jene Vollmacht beilegen, wenn wegen der Klarheit der Gründe, welche für ihre Lehre sprechen, schon vor dem Congregationsbeschluss die Pflicht der Annahme derselben vorliege, so daß die Thätigkeit der Congregation nur darin besteht, die Erfüllung der vorliegenden Pflicht auch ihrerseits zu befehlen. Will man nun die Lage, in welcher sich die Congregation zur Zeit Galileis befand, richtig beurtheilen, so muss man sie nicht aus unserer Zeit, sondern aus der ihrigen beurtheilen. Mit den Ideen Galileis von der Bewegung der Erde und dem Stillstande der Sonne sind wir von Kindheit auf vertraut; den Anschauungen jener Zeit aber waren sie durchaus fremd. Dem Augenscheine waren sie entgegen. Wenn man ferner die hl. Schrift dem Wortlaut nach erklärte, so besagte sie das Gegentheil von der Lehre Galileis, und Väter und Theologen hatten sie stets nach ihrem zunächst liegenden, dem Wortlaut entsprechenden Sinne erklärt. Galilei konnte seinerseits die von ihm beliebte neue Lehre durch keinen einzigen stichhaltigen Beweis empfehlen — keiner der jetzt vorgelegten Beweise für das copernicanische System war ihm bekannt[1] —, und die vielen ihm gemachten, damals so schwer wiegenden Einwürfe konnte er keineswegs befriedigend lösen. Auch die Naturforscher, welche die Congregation zu Rathe zog, theils Männer von dem größten Ansehen in ihrer Wissenschaft, verurtheilten von ihrem Standpunkte aus die neue Lehre. Für die Congregation konnte freilich die neu aufgeworfene Frage nur insofern Bedeutung haben, als sie das theologische Gebiet berührte. Aber zu dem

[1]) Secchi bei Grisar aaO. S. 30 f.

Urtheile, daß sie der hl. Schrift entgegen sei, würden die Theologen nicht verleitet worden sein, wenn sie nicht als eine Lehre aufgetreten wäre, die sich ihnen als in sich abgeschmackt darstellte, die vollständig ohne Begründung vorgelegt wurde und durch viele Gegengründe widerlegt erschien. So mochten die meisten Mitglieder der Congregation die Lehre nicht nur für unrichtig und schriftwidrig halten, sondern auch als eine solche ansehen, deren Unhaltbarkeit ein jeder leicht erkennen könne. Schon Jahrzehnte war die Frage in Rom angeregt. Das an Galilei speciell ergangene Gebot, Stillschweigen zu beobachten, hatte dieser übertreten, und der vermeintliche Irrthum gewann viele Anhänger. So beschloss denn die Congregation, ein wirksameres Mittel anzuwenden, um ihn zu unterdrücken, und verpflichtete Galilei durch einen Eid, die Lehre ganz und gar aufzugeben. Es ist freilich höchst bedauerlich, daß die Congregation in ihrem Urtheile geirrt und diesen Schritt gethan hat. Aber sie ist eben ein dem Irrthum unterworfenes Institut, und die Umstände lagen so, daß ein Irrthum sehr leicht herbeigeführt werden konnte.

12. Wenn die Congregation die Gewalt hat, äußeres Stillschweigen und innere Zustimmung zu befehlen, so hat der Gläubige die Pflicht, ihrem Befehle zu gehorchen. Es kann indessen der Gläubige unter Umständen von dem Gehorsam entbunden sein. Wenn nur Stillschweigen und ein bestimmtes äußeres Verhalten auferlegt ist, wird eine solche Ausnahme kaum eintreten, und die Beurtheilung, ob ein solcher Fall vorliege, bietet nicht mehr Schwierigkeiten, als sonst bei andern Vorschriften rechtmäßiger Vorgesetzten. Etwas anders verhält sich die Sache, wenn innere Zustimmung verlangt wird. Aber auch dann wird man stets zum Gehorsam verpflichtet sein, wenn nur vorgeschrieben wird, daß man der Lehre der Congregation Wahrscheinlichkeit zuerkenne und die entgegengesetzte nicht für absolut gewiss halte, und es läßt sich kaum denken, daß einmal eine von der Congregation vorgeschriebene Lehre zur Zeit, in welcher sie vorgeschrieben wird, nicht einmal wahrscheinlich sei, d. h. gute und schwerwiegende Gründe für sich habe. Einen solchen Fall hat es auch nie gegeben, auch nicht zur Zeit Galileis. Wenn dagegen die Congregation unter Umständen eine feste Zustimmung vorschreiben darf, bei welcher jeder Zweifel an der Wahrheit ihrer Lehre auszuschließen und die entgegenstehende absolut und ohne Schwanken zu verwerfen ist, ließe sich eher ein

Fall denken, in welchem der Vorschrift derselben nicht nothwendig Folge gegeben werden müsste. Es ist ja ein Irrthum der Congregation immerhin möglich. Nehmen wir nun an, dass dieselbe bei einer Entscheidung wirklich irrte, so wäre derjenige, welcher wahrhaft stichhaltige Gründe für die verworfene Meinung hätte und die Fehlschlüsse in den Beweisen für die vorgeschriebene Lehre klar sähe, nicht imstande, der letzteren voll und ohne Zweifel zuzustimmen. Denn die Congregation selbst kann ihm als eine dem Irrthum unterworfene Anstalt keine volle Bürgschaft leisten für die unbestreitbare Wahrheit ihrer Entscheidungen. Für die volle und jeden Zweifel ausschließende Zustimmung bedarf er, wie wir gesehen, noch anderer Gründe, als die Entscheidung der Congregation. Diese fehlen ihm aber in unserer Voraussetzung. Darum kann er nicht ganz und voll zustimmen und ist also auch nicht hierzu verpflichtet. Vielleicht kann auch der Fall eintreten, dass zwar die Congregation zu ihrer Vorschrift durchaus berechtigt ist, derjenige aber, an welchen ihr Befehl ergeht, in unverschuldetem Irrthume über seine falschen Gegengründe nicht hinwegzukommen vermag. Gehorcht er dann nicht, so begeht er eine materielle, aber keine formelle Sünde.

Gibt man einmal zu, dass die Congregation irren kann, so folgt die dargelegte Ansicht mit Nothwendigkeit. Grisar führt denn auch eine stattliche Reihe bewährter Theologen an[1]), welche die Möglichkeit, vom Gehorsam gegen einen Congregationsbeschluss entbunden zu sein, einräumen, wie Palmieri, Hurter und Hettinger. ‚Wenn dem Geiste des Gläubigen‘, sagt Hurter[2]), ‚wichtige und solide Gründe für das Gegentheil, insbesondere theologische, entgegentreten würden, so wäre es erlaubt, zu zweifeln, bedingungsweise zuzustimmen, ja die Beistimmung zu suspendieren‘. Wird man übrigens nicht nur behaupten, man habe wichtige und gute Gründe gegen die von der Congregation dargelegte Lehre, sondern solche auch namhaft machen, so wird sich die Congregation denselben gewiss nicht verschließen. Im Galileifalle hat man sich angelegentlich nach den Gründen für die Lehre Galileis erkundigt. Er selbst konnte solche nicht vorlegen. Seine vielen und in Rom so angesehenen Freunde würden sie begierig ergriffen und das Vor-

---

[1]) AaO. S. 180 ff. [2]) Theol. dogm. Compendium. Ed. I p. 470.

gehen der Congregation gegen ihn auch dann unmöglich gemacht haben, wenn die Congregation selbst die Gründe Galileis nicht hätte beachten wollen. Die Möglichkeit schlimmer Verwicklungen ist indessen ebenso wenig bei der Congregation wie bei weltlichen Gerichten ausgeschlossen, und sollten solche einmal zu Ungunsten desjenigen, dessen Lehre beanstandet wird, ohne seine Schuld eintreten, so gilt hier, was in so vielen andern Fällen unseres menschlichen Lebens gilt, daß wir in Geduld ertragen müssen, was wir nicht ändern können.

13. Wir brauchen nicht zum Schluſs unserer Erörterung das Institut der römischen Congregationen zu vertheidigen. Denn unser Zweck ist kein apologetischer; wir schreiben nicht für die Feinde der Kirche, welche überhaupt jede Lehrauctorität verwerfen und schrankenlose Freiheit des Denkens und der Wissenschaft verlangen; unsere Erörterung ist eine theologische. Daß ein Eingreifen der Congregation einmal zufällig nachtheilige Wirkungen für die Wissenschaft haben kann, brauchen wir nicht in Abrede zu stellen. An und für sich ist die Congregation ein Institut des reichsten Segens, und zwar nicht nur für Religion, Glaube und Sitte, welcher sie zunächst dienen soll, sondern auch für die Wissenschaft. Sie verhindert im Kreise derjenigen, welche ihre Auctorität anerkennen, die Uebereilung in Aufstellung neuer und auffallender Lehren und das Umsichgreifen irriger Systeme. Hätte die Lehrauctorität der Kirche überall nach ihrer ganzen Kraft sich bethätigen können, so wäre unsere Literatur von einem unermeſslichen Ballast unnützer und schädlicher Werke und ungeheuerlicher Systeme frei geblieben.

Die Lehre der Agnoeten und ihre Verurtheilung.

Von Prof. Dr. Franz Schmid.

1. In der Neuauflage des Kirchenlexikons schreibt Cardinal Hergenröther, ein gefeierter Kirchenhistoriker unserer Zeit: ‚Agnoeten (die Nichtwissenden), ein spottweise jenen Häretikern gegebener Name, welche von Christus die Unwissenheit (ἄγνοια) aussagten Schon die Arianer, insbesondere Eutychius von Constantinopel, von dem die Eunomo-Eutychianer herstammen (Sokr. 5, 24; Soz. 7, 17) behaupteten, dem Sohne müsse die Unwissenheit beigelegt werden, da er ja gestehe, er wisse den Tag und die Stunde des Gerichtes nicht (Marc. 13, 32), und die Väter hatten ausführlich diesen Einwand zurückgewiesen (Greg. Naz. Or. theol. IV s. XXX n. 5 p. 550 seq. ed. Maur.). Unter den Monophysiten behauptete dasselbe der alexandrinische Diakon Themistius in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts, indem er die Lehre der Severianer bezüglich des Leibes Christi, der als der Corruption unterworfen gedacht ward, auch auf die Seele Christi übertrug und lehrte, Christus sei uns in allem consubstantial, auch bezüglich des Nichtwissens. Von ihm hieß die Partei auch Themistianer. Nicht blos die monophysitischen Patriarchen Timotheus und Theodosius (537—539), sondern auch Papst Gregor d. Gr. verurtheilten dieselben. Die übrigen Severianer fanden bei den Themistianern eine Anerkennung von zwei Naturen in Christus, da man doch nur von der menschlichen Natur das Nichtwissen aussagen könne, nicht von der Gottheit; diese aber wollten ihrerseits

nach der Grundlehre der Monophysiten nichts von der Unterscheidung der zwei Naturen wissen und prädicierten das Nichtwissen von der einzigen nach Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen vorhandenen Natur des Erlösers'.

2. Wie aus diesen Ausführungen ersichtlich ist, kann der Satz: ‚Es darf oder muss Christo in gewissem Sinne die Unwissenheit zugeschrieben werden' gar verschiedene Ausdeutungen zulassen. Es haben auch in Wirklichkeit die Väter und Kirchenschriftsteller, die von den Agnoeten sprechen, die Sache nicht immer ganz auf gleiche Weise aufgefasst. Es ist selbstverständlich, dass obiger Satz, je nachdem er so oder so genommen wird, verschiedene Beurtheilungen erfahren kann. Cardinal Hergenröther betont, dass die Agnoeten nicht blos von den monophysitischen Patriarchen des Orients, sondern auch von Papst Gregor dem Großen verurtheilt wurden. Und wirklich werden die Agnoeten in der Folgezeit nicht blos als Vertreter des Monophysitismus, sondern auch in ihrer besonderen Eigenschaft als Agnoeten allgemein den Ketzern beigezählt. Da frägt man nicht ohne Grund: In welchem Sinne hat das unfehlbare Lehramt der Kirche die Lehre der Agnoeten aufgefasst, wenn und insoweit es dieselbe als förmliche Ketzerei betrachtet? Daraus ergibt sich dann von selbst die weitere Frage: Wie wäre der oben formulierte Satz zu beurtheilen, wenn derselbe möglicherweise in einem etwas gemilderten Sinne genommen wird? Wer die verschiedenen Denkrichtungen, die sich hier geltend gemacht haben und noch geltend machen, im Auge behält, dem wird eine sorgfältige Untersuchung dieser Sache nicht überflüssig erscheinen.

3. Um jeder Unklarheit vorzubeugen, stellen wir am Eingange der ganzen Untersuchung die rein speculative Frage: In wie vielfachem Sinn kann der Satz: ‚Es darf oder muss Christo eine gewisse Unwissenheit zugeschrieben werden', logisch verstanden werden? Der erste und weitgehendste Sinn unseres Satzes ist der: Man darf und muss Christo einfachhin d. i. ohne beschränkenden Beisatz und somit nicht blos seiner Menschheit sondern auch seiner Gottheit nach oder — um allgemeiner zu sprechen — auch seinem höheren Wesen nach eine Art Unwissenheit zuschreiben. Die verschiedenen Auffassungen, die uns hinsichtlich der Person des Erlösers und seiner Naturen begegnen, sind es, die eine so gekünstelte Ausdrucksweise nöthig machen. Die

Arianer betrachteten Christus bekanntlich als keinen bloßen Menschen; vielmehr schrieben sie ihm neben der menschlichen Natur noch ein höheres Sein zu und wollten in ihm eine Incarnation des himmlischen Logos erkennen. Allein dieser Logos galt den Arianern nicht als wahrer Gott, sondern im Grunde blos als das einzige und einzigartige Geschöpf des ewigen Vaters. Dazu verstümmelten viele unter den Arianern noch die menschliche Natur Christi und sprachen ihrem fleischgewordenen Logos die menschliche Seele ab, indem sie eben den Logos selbst die Stelle der Seele vertreten ließen. Soferne also die Arianer dem Logos selbst, sei es für sich allein oder in Verbindung mit der angenommenen Menschenseele, die Unkenntnis gewisser Dinge und namentlich die Unkenntnis des letzten Gerichtstages zuschrieben, gehören sie zu den Vertheidigern des eben aufgestellten Satzes. Eines jedoch ist zu bemerken. Die ebenbesagten Arianer unterscheiden sich in gewissem Sinne immerhin vortheilhaft von den Monophysiten, deren Lehre wir bald genauer charakterisieren werden. Von den Arianern nämlich wurde schließlich blos dem vornehmsten Geschöpfe die Kenntnis gewisser Dinge abgesprochen, während dieselbe von den entsprechenden Monophysiten der Gottheit selbst, beziehungsweise einer göttlichen Person, abgesprochen wurde.

4. Auf die einschlägigen Anschauungen der Nestorianer brauchen wir zur Beleuchtung unseres Satzes keine Rücksicht zu nehmen; die Anschauungen der Apollinaristen lassen sich in diesem Fragepunkte ganz passend mit denen der Monophysiten verflechten. So bleiben noch die Monophysiten übrig, deren Lehre wir etwas genauer verfolgen müssen. Die Grundauffassung der Monophysiten ist bekannt: In Christus findet sich nach geschehener Vereinigung neben der Einheit der Person auch nur eine einzige Natur. Diese Grundauffassung läſst nebenbei vier oder fünf abweichende Anschauungen zu, die uns in der Dogmengeschichte alle mehr oder weniger deutlich entgegentreten und auf unsere Frage einen gewissen Einfluſs üben. Fürs erste nämlich gab es Monophysiten, die lehrten: Auf Grund der Incarnation hat die Menschheit sich in die Gottheit verwandelt[1]). Ihnen gegenüber behaupteten andere

---

[1]) Dies scheint die Auffassung des Eutyches gewesen zu sein; denn er bestand auf der Behauptung, nach der Vereinigung finde sich in Christus nur eine Natur und diese sei nicht wesensgleich mit der unsrigen; denn die

gerade das Umgekehrte, nämlich: Die Gottheit ist in die Menschheit umgewandelt worden[1]). Eine dritte Auffassung meint, in Christus sei das Göttliche und das Menschliche derart vermischt, daß aus beiden eine einzige Natur entstand, die weder als göttlich noch als menschlich sondern einzig als gottmenschlich bezeichnet werden kann[2]). Einer vierten Anschauung zufolge wurde das menschliche Sein durch die hypostatische Vereinigung derart in das göttliche Sein des ewigen Wortes hineingezogen, daß es nicht blos der eigenen Persönlichkeit entbehrt, sondern auch nicht als menschliche Natur gelten kann, oder — was fast das gleiche ist — infolge besagter Vereinigung für jede eigene Thätigkeit unempfänglich geworden ist und höchstens die Thätigkeit der göttlichen Natur gleichsam passiv in sich aufnehmen kann, um sie auf andere Dinge überzuleiten[3]). Eine fünfte Anschauung glaubt, der Logos und dessen göttliche Natur sei durch die Incarnation mit der Menschheit so verquickt worden, daß unter dem Drucke dieser Verquickung die Eigenschaften der Gottheit eine gewisse Trübung erfuhren, und auf diese Weise zwei ganz verschiedenartige Elemente, wie Aehnliches beim Menschen der Fall ist, zu einer einzigen, zusammengesetzten Natur verwuchsen[4]). Hier zeigt sich Verwandtschaft und Zusammenhang zwischen dem Monophysitismus und dem Apollinarismus. Die Apollinaristen sprachen bekanntlich auf Grund ihres Trichotomismus Christus die vernünftige Seele (πνεῦμα, νοῦς) ab und wiesen alle vernünftigen Thätigkeiten des Menschen Jesus unmittelbar dem Logos zu. Wegen besagter Verquickung der Gottheit mit dem menschlichen Fleische oder mit der verstümmelten Menschheit konnten die Apollinaristen leicht auf den Gedanken verfallen, das göttliche Wissen des Logos

---

Menschheit sei in die Gottheit aufgegangen, wie ein Tropfen Essig im Meere. Vgl. Petavius De Incarn. l. 1 c. 14 n. 1 2; Alex. Natalis Hist. eccl. saec. 5 diss. 10.

[1]) Die Anhänger dieser Richtung nennt man Kenotiker. Diese Anschauung hat das Symbolum Athanasianum im Auge, wenn es sagt: Unus autem (Christus) non conversione divinitatis in carnem. [2]) Es ist allbekannt, daß die Monophysiten nicht selten von einer Vermischung der beiden Naturen reden. Daher schließt das Chalcedonensische Glaubensdecret in den bekannten Ausdrücken inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter neben der Verwandlung auch jede Vermischung aus. [3]) Diese Denkrichtung war es, aus der unmittelbar der Monotheletismus hervorgegangen ist. [4]) Vgl. Alex. Natalis aaO.

habe durch die Incarnation eine gewisse Einbuße erlitten[1]). Soferne also die Monophysiten, beziehungsweise die Apollinaristen entweder geradezu dem Logos in seiner göttlichen Natur oder Christo in seiner einzigen Natur, sei es nun die menschliche oder eine gemischte oder eine zusammengesetzte, das Wissen mancher Dinge und namentlich des Gerichtstages gänzlich absprechen, nehmen sie den eingangs formulierten Satz in jenem Sinne, den wir als den weitgehendsten bezeichnet haben (n. 3). In der allerschärfsten Form zeigt sich der Irrthum allerdings bei jenen, die eine volle Verwandlung des Menschlichen in die Gottheit annehmen, indem sie offen und unumwunden die Gottheit selbst der Unwissenheit bezichtigen müssen.

5. Diese schroffe Lehre kann verschiedene Milderungen erfahren Die erste Milderung besteht darin, daß man die beiden Naturen in Christus sorgfältig auseinanderhält und auf Grund dieser Unterscheidung den Mangel des Wissens ein für alle Male auf die menschliche Natur beschränkt wissen will. Eine weitere Milderung wird erzielt, wenn man in Christus zwei Hauptlebensstadien, nämlich das sterbliche oder leidensfähige und das unsterbliche oder verklärte, beziehungsweise die Zeit vor der Himmelfahrt und die Zeit nach der Himmelfahrt nachdrücklich unterscheidet und sodann die Frage, ob der menschlichen Natur Christi eine Art Unwissenheit zugeschrieben werden dürfe, sofort mit aller Entschiedenheit auf das erste Stadium einengt. Eine weitere Milderung läßt sich in unserer Frage auf folgende Weise gewinnen. Unwissenheit und einfaches Nichtwissen sind streng gesprochen nicht dasselbe. Unwissenheit besagt nämlich sachgemäß den Abgang jenes Wissens, das eine bestimmte Persönlichkeit mit Rücksicht auf ihren Stand und ihren Charakter haben sollte. Nichtwissen hingegen ist eine einfache Verneinung. Daher kann und muß man das Nichtwissen auch von dem aussagen, der zwar alle ihm irgendwie zustehenden

---

[1]) Petavius (aaO. l. 11 c. 14 n. 4) und Stentrup (De Verbo incarnato p. 1107) finden es allgemein genommen sehr auffallend, wie die Apollinaristen und die Monophysiten bei Christus an eine Unwissenheit denken konnten. Allein auffallend ist dies bei den Monophysiten nur insoweit, als sie an eine Verwandlung der menschlichen Natur in die göttliche Natur denken. Bei der umgekehrten Auffassung und theilweise auch bei den vermittelnden Theorien und mithin auch beim Apollinarismus verschwindet bei näherem Nachdenken das Auffallende zum großen Theile.

Kenntnisse in vollem Maße besitzt, aber dabei allerdings von gewissen Dingen, die ihn ganz und gar nichts angehen, keine Kenntnis hat. So wäre es zB. für einen Mathematikprofessor an einer höheren Lehranstalt ohne Zweifel eine Unwissenheit, wenn er keinen Begriff von einem Logarithmus hätte; aber bei einem Bauersmann oder bei einem Handwerker ist das Fehlen dieses Begriffes kein Mangel und somit keine Unwissenheit, sondern einfaches und tadelloses Nichtwissen. Diese Unterscheidung vorausgesetzt, könnte ein Theologe über den Gottmenschen und sein Wissen folgende Sätze aufstellen. Es wäre ein offenbarer Irrthum, ja eine förmliche Ketzerei, dem Heilande auch nur nach seiner menschlichen Seite hin für was immer für eine Lebensperiode einen Irrthum oder eine eigentliche Unwissenheit zuzuschreiben. Aber bezüglich des einfachen Nichtwissens verhält sich die Sache anders. Es hat nichts Bedenkliches, der Seele Christi vor der Auferstehung ein theilweises oder auch ein ziemlich weitgehendes Nichtwissen zuzuerkennen. Noch faslicher lautet diese Lehre also: Dem Heilande war seinem menschlichen Wissen nach vor der endlichen Verherrlichung die Stunde des Weltgerichtes gänzlich unbekannt; in diesem Sinne wusste er zur betreffenden Zeit auch nicht, wo das Grab des Lazarus gelegen war oder wie viele Brote vor der Brotvermehrung in der Volksmenge vorfindlich waren; ja in frühester Jugend war das Wissen seiner menschlichen Seele wie bei anderen Menschenkindern noch weit unentwickelter: aber dies Nichtwissen bildete für den Heiland, was wohl zu bemerken ist, in der jeweiligen Lage keinen Mangel und somit auch keine Unwissenheit; ja bei richtiger Erwägung muss man sogar zugestehen, daß besagtes Nichtwissen dem Heilande für die augenblickliche Lage mehr ziemte als das Gegentheil.

6. Nun stellen wir die Frage: Wie meinten es die verschiedenen ketzerischen Secten des Alterthums, wenn sie Christo eine Art Unwissenheit beilegten? Rücksichtlich der Arianer (vgl. oben n. 3) und beziehungsweise auch rücksichtlich der Apollinaristen (vgl. n. 4) unterliegt die Entscheidung dieser Frage keiner besonderen Schwierigkeit. Die Arianer benützten bekanntlich die Stellen der hl. Schrift, die dem Wissen Christi weniger günstig klingen, und namentlich die allbekannte Stelle über die Verborgenheit des Gerichtstages, um den Weltheiland auch nach seiner höheren Seite hin zum bloßen Geschöpfe zu erniedrigen und seine Wesensgleich-

heit mit dem Vater zu bekämpfen. Dazu sprachen einige Arianer Christo die menschliche Seele gänzlich ab und die Apollinaristen wollten ihm bei ihrer trichotomistischen Anschauung nur eine sensitive Seele mit Ausschluss der Vernunftseele zugestehen. Die Vertreter dieser Auffassungen konnten somit, wenn sie in Christus ein Nichtwissen anerkannt sehen wollten, dieses Nichtwissen keineswegs auf die menschliche Natur beschränken, sondern sie mussten es auf die höhere Natur beziehungsweise auf die vermeintliche oder vorgebliche Gottheit Christi selbst übertragen.

7. Verwickelter gestaltet sich die Sache bei den Monophysiten. Cardinal Hergenröther sagt in den eingangs vorgelegten Ausführungen unter anderem: ‚Die übrigen Severianer fanden bei den Themistianern eine Anerkennung von zwei Naturen in Christus, da man doch nur von der menschlichen Natur das Nichtwissen aussagen könne, nicht von der Gottheit'. Also wollte wenigstens ein Theil der Monophysiten — so folgern wir — von einem Nichtwissen in Christus nach keiner Seite hin etwas hören. Dies ist nicht blos von dem Stadium der endlichen Verherrlichung des Erlösers sondern auch von der Zeit seines sterblichen Erdenlebens zu verstehen, denn es kann nicht geleugnet werden, daß sich die damalige Discussion vorherrschend mit dem Zustande des Erlösers unmittelbar nach geschehener Menschwerdung zu befassen bestrebte. Soferne also die Monophysiten der letztgedachten Richtung in ihrer Theorie über die Menschwerdung in Christus einen Platz für eine menschliche Seele offen ließen, wollten sie mit Ausnahme der Themistianer nicht blos von der Gottheit, sondern auch von der Seele Christi jedes Nichtwissen ein für alle Male ausgeschlossen sehen. Somit kann man ihnen mit Recht den Satz in den Mund legen: Jeder, der dem Gottmenschen wie immer ein Nichtwissen zuschreibt, ist als Ketzer zu betrachten. Muss aber auch die Verurtheilung der Agnoeten von Seite der katholischen Kirche und ihrer maßgebenden Organe nothwendig in diesem strengen oder im allerweitgehendsten Sinne genommen werden? Es herrscht in dieser Hinsicht bei den katholischen Dogmatikern, Dogmenhistorikern und Historikern nicht volle Uebereinstimmung. Sehen wir uns die Sache näher an.

8. Bei Isidor von Sevilla lesen wir: Agnoitae et Tritheitae a Theodosianis orti sunt; ex quibus Agnoitae ab ignorantia dicti, quia perversitati, a qua orti sunt, id ad-

judicant, quod Christi divinitas ignoret futura et quae sunt scripta de die et hora novissima, non recordantes Christi personam in Isaia loquentis: Dies judicii in corde meo[1]). Dazu bemerkt Stentrup: Fallitur utique Isidorus in exponenda doctrina Agnoitarum, utpote qui Christum, non secundum quod erat Deus sempiternus, sed secundum quod homo erat, ignorare assererent: at quodnam de ea Ecclesiae sua aetate exstaret judicium, fideliter sane explicat[2]). Wie man aus dem Anklang der Ausdrucksweise sieht, stützt sich Stentrup in der Anklage, die er gegen Isidor erhebt, auf Sophronius von Jerusalem, der in seinem berühmten Synodalschreiben von Themistius nach dem Wortlaut der lateinischen Uebersetzung sagt: Qui fuit ignorantiae pater et genitor atque seminator nefandissimus, qui Christum verum Deum nostrum diem judicii nescisse delirabat, nesciens quae ipse jam a Deo projectus assereret et non recognoscens, quae ignorando loquebatur. Nisi enim ignorasset verborum suorum virtutem, non utique letiferam ignorantiam peperisset et ignorantiae foeditatem ferventer defenderet, ignorare Christum, non secundum id quod Deus erat sempiternus, sed secundum quod veraciter homo factus, diem consummationis atque judicii, ex insipientia mentis eructans et purum eum faciens hominem. Wir fragen zunächst: Ge-

---

[1]) Etymol. l. 8 c. 5. [2]) Praelectiones de Verbo incarnato thes. 73 p. 1108. Aehnlich äußert sich Bellarmin über die Lehre der Agnoeten und ihre Verurtheilung: Fuit haeresis antiqua Agnoitarum, qui auctore Themistio diacono, ut referunt B. Liberatus et B. Gregorius, docebant, Christum ignorasse diem judicii; neque vero divinitati Christi sed animae eam ignorantiam tribuebant, ut planum est ex eorum argumento. (De Christo l. 4 c. 1 n. 1). Im gleichen Sinne sagt Kleutgen: Dies war, wie sowohl der Geschichtschreiber Nicephorus als auch ihr (der Agnoeten) vorzüglichster Gegner Eulogius, Patriarch von Alexandrien, berichtet, die Irrlehre der letzteren: Der Logos sei zwar allwissend, die mit ihm vereinigte Menschheit aber in manchen Stücken unwissend'. (Theologie der Vorzeit B. 3 S. 250). Ebenso urtheilt auch Wilmers (Lehrbuch der Religion 4. Aufl. 2 S. 154 Anmerk. 10). Hingegen sagt Hergenröther, wie wir gehört haben: ‚Diese (die Agnoeten oder Themistianer) wollten nach der Grundlehre der Monophysiten nichts von der Unterscheidung der zwei Naturen wissen und prädicierten das Nichtwissen von der einzigen nach Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen vorhandenen Natur des Erlösers'.

nügt diese Stelle, um den gegen Isidor ausgesprochenen Tadel vollkommen zu rechtfertigen? Wir bezweifeln es aus verschiedenen Gründen. Vor allem liegt es nahe, den Agnoeten rücksichtlich des nächsten Subjectes der vorgeblichen Unwissenheit[1]) eine gewisse Unklarheit zuzuschreiben. Themistius und seine Anhänger waren Monophysiten und nahmen als solche in Christus nur eine einzige Natur an. Wie wir Cardinal Hergenröther versichern hörten, wollten die Themistianer oder Agnoeten von einer Unterscheidung zweier Naturen bei Christus durchaus nichts wissen und das Nichtwissen von der einzigen durch die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen entstandenen oder nach der Menschwerdung noch fortbestehenden Natur ausgesagt sehen. Doch sehen wir etwas näher zu. Der Streit der Themistianer und ihrer Gegner drehte sich zunächst um die Frage: Behaupten in der einen und einzigen Person und Natur des Erlösers, namentlich was das erste Lebensstadium betrifft, die göttlichen Beschaffenheiten wie das Ungeschaffensein, die Unverweslichkeit und folglich auch die Allwissenheit, oder aber die menschlichen Eigenschaften, wie das Geschaffensein, die Verweslichkeit und somit auch ein gewisser Grad des Nichtwissens die Herrschaft? Die Themistianer behaupteten nun freilich das letztere; allein damit wollten sie den Erlöser doch nicht als einen reinen Menschen hinstellen. An der Grundwahrheit des Christenthums, daß der Erlöser wahrhaft Gottmensch (θεάνθρωπος) sei, wollten sie vielmehr mit den übrigen Monophysiten festhalten. Weil nun der einen und einzigen Natur nur eine einzige Wirkungsweise und nur ein Wissen entsprechen kann; so mussten sie das Nichtwissen, obgleich sie dabei gewiss zunächst und unmittelbar die menschliche Seite Christi im Auge haben mochten, nothwendig irgendwie auch auf die Gottheit oder auf die höhere Seite des Gottmenschen ausdehnen. Fast aufs gleiche läuft es hinaus, wenn man sagt: Die Agnoeten waren keine vollständigen Kenotiker; nach ihrer Auffassung war Christus zwar vom Mutterleibe an der Gottmensch, aber die Gottheit trat nach ihrer Auffassung bei ihm, wenigstens während der Zeit der Erdenpilgerschaft, mit ihren Eigenthümlichkeiten so sehr zurück, daß man ihm für jene Zeit seinem

---

[1]) Nach der Ausdrucksweise der Scholastiker wäre das nächste Subject subjectum quo zu nennen im Unterschiede zum entfernteren, das nach der entsprechenden Ausdrucksweise subjectum quod heißt.

ganzen Sein und Wesen nach Verweslichkeit und zugleich einen gewissen Grad von Unwissenheit beilegen muss.

9. Die angeführten Worte des Sophronius verbieten uns keineswegs, die Lehre der Agnoeten in diesem Sinne aufzufassen, ja sie begünstigen diese Auffassung sogar bis zu einem gewissen Grade. Am Schlusse der angeführten Stelle sagt Sophronius von Themistius: purum eum (i. e. Christum) efficiens hominem. Diese Worte kann man im Sinne des Nestorianismus oder im Sinne des Monophysitismus deuten. Nach der ersten Deutung würden sie besagen: Themistius zerreißt den einen Christus in zwei Personen und erniedriget so den Menschen Jesus als solchen zu einem einfachen Menschen, um ihm dann unter anderem auch die Unwissenheit beizulegen. Bei dieser Auffassung würde die Gottheit als solche allerdings vor jeder Erniedrigung und somit auch vor jedem Schatten einer Unwissenheit geschützt bleiben. Aber die Worte des Sophronius können auch und müssen thatsächlich, weil sie sich auf einen ausgesprochenen Monophysiten beziehen, in monophysitischem Sinne aufgefasst werden. So sagen sie: Themistius lässt infolge seiner falschen Theorie über die Menschwerdung die Gottheit Christi derart von der angenommenen Menschheit aufgesogen oder derart in letztere hineingezogen werden, daß mit dem Verschwinden der göttlichen Eigenschaften schließlich nur ein reiner Mensch zurückbleibt. So müsste schließlich, wir sagen nicht: der Gottheit im allgemeinen, wohl aber der Gottheit des Sohnes — allerdings nicht der ungetrübten, sondern blos der getrübten oder verwandelten Gottheit desselben — der Vorwurf der Unwissenheit angeheftet werden. Die Worte, die bei Sophronius im Contexte vorangehen, schließen diese Auffassung nicht blos nicht aus, sondern legen dieselbe vielmehr sehr nahe. Dort heißt es: ignorare Christum non secundum id quod Deus erat sempiternus, sed secundum quod veraciter homo factus, diem consummationis et judicii. Dieser Satz ist folgendem Satze analog: David konnte im Bette sich nicht erwärmen, nicht zwar soweit er eines kräftigen Lebensalters sich erfreute, sondern soferne er ein Greis geworden war. — Der Satz: ‚Nach dem Zeugnisse des Sophronius tasteten die Agnoeten das göttliche Wissen Christi in keiner Weise an, sie begnügten sich vielmehr vollständig damit, der Seele oder Menschheit Christi eine Art Unwissenheit beizulegen‘ oder — was schließlich auf das gleiche hinauskommt — ‚dem Sophronius gelten auch

die, welche in Christus neben der göttlichen Allwissenheit nach seiner menschlichen Seite hin eine Art Nichtwissen annehmen möchten, unbedingt als Ketzer', läßt sich somit nicht unwidersprechlich beweisen. Es besteht also zwischen Isidor und Sophronius kein unbedingter Widerspruch. — Um Isidor für alle Fälle zu rechtfertigen, kann man beifügen: Der Irrthum ist in der Regel unbestimmt und vielgestaltig und nach Ort und Zeit veränderlich; es wird also jedenfalls nicht an Agnoeten gefehlt haben, die jene Auffassung vertraten, der wir bei Isidor begegnen.

10. Deutlicher als Sophronius scheint Eulogius von Alexandrien für die Ansicht Stentrups und seiner Meinungsgenossen zu sprechen. Stentrup führt aus den Fragmenten des Eulogius zu seinen Gunsten folgende Stelle an: Neque enim humanitas Christi in unam inaccessibilis et subsistentis sapientiae hypostasim admissa quidquam velut rerum praesentium ita futurarum poterit ignorare (aaO. 1109). Bei Natalis Alexander lautet die Stelle vollständiger also: Christum Dominum nostrum neque secundum humanitatem quidem ignorasse sepulchrum Lazari neque etiam illum ultimum diem. Neque enim humanitas Christi in unam inaccessibilis et substantialis sapientiae hypostasim admissa quidquam velut rerum praesentium ita futurarum poterit ignorare. Neque falsum esse potest, quod dicit: Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt. An ergo et Patri nihil non audentes ignorantiam adscribent? . . Si qui ex Patribus ignorantiam in Salvatore ex parte humanitatis admiserunt, id tamen non ut dogma sanxerunt, sed Arianorum insaniam repressuri, qui omnia, quae in Christo erant, humana ad Unigeniti divinitatem transtulerunt, ut incarnatum Dei Verbum creaturam ostenderent, rectius haec de humanitate dici posse existimarunt, quam humana ab illis ad divinitatem trahi[1]). Scheeben zieht zum gleichen Zwecke aus der nämlichen Stelle auch noch folgende Worte an: Quicumque vel divinitati ipsius (i. e. Christi) vel humanitati ignorantiam adscribit, nunquam certissimae temeritatis crimen effugiet[2]). Dazu bemerkt Scheeben, daß Papst Gregor der Große den Eulogius

[1]) Hist. eccl. saecul. 6 diss. 7. Auch Stentrup bringt die Stelle später S. 1124. [2]) Handbuch der kath. Dogmatik 3 S. 179 n. 959.

in dieser Sache belobt und dessen Lehre mit folgenden Worten bestätigt habe: De doctrina vestra contra haereticos, qui dicuntur Agnoitae, fuit valde, quod admiraremur, quod autem displiceret, non fuit[1]).

11. Auch diese Stelle beweist, genau betrachtet, nicht das, was sie nach Stentrups und Scheebens Absicht beweisen soll, nämlich daß die Agnoeten gerade deswegen als Ketzer angesehen wurden, weil sie, ohne die göttliche Allwissenheit des fleischgewordenen Logos irgendwie anzutasten oder in Gefahr zu bringen, umso offener der Menschheit des Erlösers eine Art Unwissenheit zuzuschreiben wagten. Prüfen wir die Sache. Auch Eulogius ist vor allem bemüht, Christus in seiner Ganzheit genommen und vorab die Gottheit Christi vor dem Vorwurfe des Nichtwissens in Schutz zu nehmen. Dies zeigt die in den Worten an et Patri .. ignorantiam adscribent enthaltene Gleichstellung Christi mit Gott dem Vater sowie die Argumentation, die in dem Satze liegt: Neque falsum esse potest, quod dicit: Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt[2]). Dies zeigt ferner der Hinweis auf den arianischen Streit und das damit verbundene Zugeständnis, wornach in jenem Streite manche orthodoxe Väter sich damit begnügten, der höheren Natur d. i. der Gottheit Christi die Allwissenheit zu sichern, ohne sich um die Tragweite seines menschlichen Wissens ängstlich zu bekümmern. Oder wer möchte sich gerne dazu verstehen zu sagen: Spätere Väter haben, ohne daß eine kirchliche Entscheidung ins Mittel trat, solche Dinge als eine förmliche Ketzerei angesehen, die kurz vorher von orthodoxen Vätern besten Klanges als eine offene Frage oder wenigstens als ein erträglicher Irrthum betrachtet worden waren? Auch abgesehen davon machen die Worte des Eulogius, wenn sie genau in allen ihren Theilen geprüft werden, nicht den Eindruck, als ob er das als förmliche Ketzerei brand-

---

[1]) Epist. l. 8 (alii 10) epist. 39 (al. 42). Das Wort haereticos hat Scheeben unterstrichen, offenbar um anzudeuten, daß die Ketzerei gerade in der von Scheeben ihnen beigelegten Lehre zu suchen sei.

[2]) Diese Argumentation beweist offenbar nur, daß der Mensch Jesus in concreto, nicht aber daß die Seele Jesu oder die Menschheit Jesu in abstracto allwissend sein muss. Sonst müsste man ja auch die weitere Folgerung ziehen: Also ist die Menschheit Jesu auch allmächtig, allgegenwärtig usw.

marken wolle, was frühere orthodoxe Männer als bequeme Ausflucht gegen die Einwürfe der Arianer hatten gelten lassen[1]).

12. Ganz ähnlich wie Eulogius spricht sich in unserer Sache Leontius von Byzanz aus. Natalis Alexander führt von ihm folgende Stelle an: Agnoitae confitentes omnia sicut Theodosiani discrepant in hoc, quod Christi humanitatem igno-

[1]) In welchem Sinne Gregor der Große die Ausführungen des Eulogius aufgefaßt habe und was somit aus der Zustimmung des ersteren zu den Ausführungen des letzteren gefolgert werden könne, wird sich bald zeigen. — Die ganze Stelle des Eulogius, die uns bei Photius (Biblioth cod. 230, bei Migne PG. 103, 1082 f.) aufbewahrt ist, lautet in der lateinischen Uebersetzung, die den Sinn des griechischen Textes mit hinreichender Genauheit wiedergibt, also: Christum dominum nostrum neque secundum humanitatem quidem ignorasse sepulchrum Lazari neque etiam illum ultimum diem. Neque enim humanitas Christi in unam inaccessibilis et substantialis sapientiae hypostasim admissa quidquam velut rerum praesentium ita futurarum poterit ignorare; neque falsum esse potest, quod dixit: Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt, nisi et Patri, nihil non audentes, ignorantiam adscribent.. Sunt qui censeant, illum dixisse, quod ignoraret ultimum diem, ut humanae naturae signum proprium, quod illi inest, declararet et ostenderet; non quod ipse ignoraret; absit (quod ipse ignoraverit). Quicumque enim vel divinitati ipsius vel humanitati ignorantiam adscribit, nunquam certissimae temeritatis crimen effugiet. Sed cum, ut b. Cyrillus docet, subtili mentis conceptu et animi imaginibus per contemplationem rem a re dividimus: tum videmus proprias naturae utriusque, ut in se est, notas et proprietates. Aut, ut Gregorius Theologus tradit, quando naturae ratione distinguuntur, etiam nomina naturarum simul dividuntur. Sed nudae puraeque humanitatis signum proprium est ignorantia. Hac ratione ergo Christi humanitati, ut simplici et purae humanitati consideratae adscribi poterit ignorantia. Et hoc est, quod Theologus explicavit dicens: Scit quidem ut Deus, nescit vero ut homo. Quibus dictis addit: Quodsi qui ex Patribus ignorantiam in Salvatore ex parte humanitatis admiserunt, id tamen non ut dogma sanxerunt sed Arianorum insaniam repressuri, qui omnia humana ad Unigeniti divinitatem transtulerunt, ut incarnatum Dei Verbum creaturam ostenderent: rectius haec de humanitate dici posse existimarunt, quam humana ab illis ad divinitatem trahi. Etsi forte qui dixerit, Patres figurate seu anaphorice locutos esse, religiosius videbitur judicasse. Nicht alles in diesem Texte ist vollkommen durchsichtig. Allein daß die Stelle eine mildere Auffassung zuläßt, als wie sie im Sinne Stentrups und Scheebens gedeutet werden müßte, dürfte kaum zu bezweifeln sein. Der figürliche oder anaphorische Sinn, wovon am Ende die Rede geht, ist jener, daß die betreffenden Stellen anstatt auf Christus vielmehr auf die Kirche bezogen werden sollten.

rare Theodosiani negant, illis affirmantibus. Ajunt enim per omnia Christum nobis assimilari. Quodsi nos ignoramus, et ipsum ignorasse; et in Evangeliis ipsummet ita loqui, ut neminem dicat illum diem et horam nosse, ne Filium quidem, nisi solum Patrem; et rursus: Ubi Lazarum posuistis? Haec enim omnia verba, inquiunt, ignorantiam significant. Verum alii respondent, ita dixisse Christum secundum dispensationem, ut discipulos averteret a spe discendi ex ipso horam consummationis. Nempe dicunt, post resurrectionem rursus ab eis interrogatus non amplius dicebat: Ne Filius quidem, sed: Nemo vestrum. Nos autem dicimus, non adeo de his subtiliter inquirendum, quippe nec synodus curiosius de hoc dogmate sollicita fuit. Sciendum tamen, complures ex Patribus et propemodum universos videri dicere, quod ignoraret. Nam cum per omnia nobiscum unius esse substantiae dicatur, et nos ignoramus, nimirum ignorabat et ipse. Quin et ipsa Scriptura dicit, eum profecisse statura et sapientia, nempe discentem, quod nesciebat[1]). Diese Worte sind nicht frei von jeder Unklarheit; aber soviel ist klar: Die Lehre, welche in Christus blos nach seiner menschlichen Seite hin und für die Zeit des sterblichen Lebens eine gewisse Beschränkung seines Wissens befürwortet, hält Leontius wenigstens nicht für eine förmliche Ketzerei.

13. Johannes von Damascus schreibt über die Agnoeten also: ‚Die Agnoeten heißen auch Themistianer; sie stellen die gottlose Behauptung auf, Christus kenne den Tag des Gerichtes nicht‘[2]). Der Gegenstand des zugemutheten Nichtwissens ist hiemit genau bezeichnet; aber im übrigen ist der Sinn dieses Berichtes sehr unbestimmt. Wer schlechthin d. h. ohne nähere Erklärung behauptet: Christus weiß oder wufste den Tag des Gerichtes nicht, der schreibt streng genommen dem Erlöser die fragliche Unwissenheit seinem ganzen und vollen Sein nach oder in allen Richtungen zu. Sofern er also Christus eine höhere und eine niedrigere Natur, oder ein himmlisches beziehungsweise göttliches Sein und ein irdisches beziehungsweise menschliches Sein beilegt, muſs er be-

---

[1]) De sectis bei Alex. Natalis aaO. [2]) De haeres. n. 85.

sagtes Nichtwissen auch auf das höhere Sein oder auf die göttliche Natur Christi ausdehnen. So fordert es nach den Regeln der Logik die Natur der verneinenden Sätze und negativen Bestimmungen. Wenn Petrus zwei Augen hat, und zwar ein stärkeres und ein schwächeres, so kann man für den Fall, daß blos das schwächere Auge nicht ausreicht, keineswegs schlechthin sagen: Petrus vermag einen bestimmten Gegenstand auf eine bestimmte Entfernung mit seinem Gesichte nicht zu erreichen. Um so sprechen zu können, müsste der ganze Gesichtssinn des Petrus in seinen beiden Augen dazu unausreichend sein. Auf gleiche Weise dürfte dem Erlöser die Kenntnis des Gerichtstages nur dann einfachhin und ohne beschränkenden Beisatz abgesprochen werden, wenn ihm die Zeit desselben sowohl seinem niedrigeren als auch seinem höheren Wissen nach unbekannt wäre oder wenn er überhaupt nur ein einziges, im besagten Sinne beschränktes Wissen besäße. Wir wollen indessen nicht in Abrede stellen, daß man aus den Worten des Damasceners auch den Gedanken herauslesen kann, es sei eine Gottlosigkeit, der Menschheit Christi als solcher d. i. seiner Menschenseele die Kenntnis des Endes der Zeiten abzusprechen. Weil nämlich bei einem wohlbesonnenen Menschen der Gedanke, das göttliche Wissen zu beschränken, kaum aufkommen kann, so denkt derjenige, der bei Christus zwei unterschiedene Naturen annimmt, wenn er von Unwissenheit oder von Nichtwissen sprechen hört, ganz unwillkürlich blos an das menschliche Wissen. In diesem Sinne kann man sagen: Es liegt sehr nahe, den Bericht des Johann von Damascus über die Agnoeten in Stentrups Sinne aufzufassen. Allein man darf nicht vergessen, daß die Agnoeten ausgesprochene Monophysiten waren, die als solche entweder von einem zweifachen Wissen Christi überhaupt nichts hören wollten oder wenigstens das doppelte Wissen des Gottmenschen nicht deutlich genug auseinanderhielten. Unter dieser Voraussetzung gestaltet sich die Sache ganz anders, so daß man beherzt sagen darf: Der Bericht dieses berühmten Gewährsmannes lautet viel zu unbestimmt, als daß man behaupten könnte: Dem Damascener gilt auch jener unbedingt als Ketzer, der dem Erlöser zwar rücksichtlich seiner Gottheit volle Allwissenheit zuschreibt, aber von dessen menschlichem Wissen die Kenntnis des großen Gerichtstages wenigstens zeitweilig ausgeschlossen sehen wollte.

14. Nicephorus Kallisti schreibt allerdings von den Agnoeten: ‚Sie behaupten unter anderem, das ewige Wort der Gottheit er-

kenne allerdings alles und jedes, aber die hypostatisch mit ihm vereinte Menschheit sei über so manches in Unkenntnis'[1]). Allein Nicephorus lebte bekanntlich erst im vierzehnten Jahrhundert; daher kann sein Bericht oder sein Urtheil in dieser Angelegenheit nicht als ausschlaggebend angesehen werden. Dies umso mehr, weil sich im Berichte des Nicephorus über die Agnoeten, wie Petavius bemerkt, manche Ungenauigkeiten finden, so zB. dass er die Agnoeten direct mit den Arianern in Verbindung bringt[2]).

15. Um nun zu den occidentalischen Gewährsmännern überzugehen, so beruft sich Bellarmin vor allem auf Liberatus. Sein diesbezüglicher Bericht ist in die Worte zusammengedrängt: Cui (i. e. Severo) cum diceret Themistius diaconus ejus: Si corpus Christi corruptibile est, debemus eum dicere et aliqua ignorasse, sicut de Lazaro etc.[3]) Auch dieser Bericht scheint uns in der Voraussetzung, dass man es mit ausgesprochenen Monophysiten zu thun hat, um die obschwebende Frage im Sinne Bellarmins und Stentrups zu entscheiden, nicht hinlänglich bestimmt zu sein. Es läſst sich diesbezüglich der Hauptsache nach alles wiederholen, was oben über den Bericht des Johannes von Damascus gesagt wurde.

16. An zweiter Stelle beruft sich Bellarmin auf Gregor den Großen. Stentrup führt zu seinem Zwecke auch jene Worte des großen Papstes an, womit derselbe sich mit allem, was Eulogius von Alexandrien gegen die Agnoeten vorgebracht hatte, vollkommen einverstanden erklärt. Um die Tragweite dieser Erklärung richtig zu ermessen, muſs man natürlich genau erwägen, wie weit Eulogius selbst in diesem Lehrpunkte gegangen ist. Diesbezüglich ist alles zu beachten, was oben über Eulogius und seine Stellung in gegenwärtiger Frage gesagt wurde. Sodann scheint es auch nöthig oder jedenfalls höchst belehrend, alles was Gregorius in unserer Angelegenheit schreibt, genauestens sich vor Augen zu halten. Der ganze

---

[1]) Im Urtexte heißt es: *Οἳ καὶ λέγουσι, τὸν Θεὸν Λόγον πάντα μὲν γιγνώσκειν, πάμπολλα δὲ ἀγνοεῖν τὴν ἡνωμένην αὐτῷ καθ' ὑπόστασιν ἀνθρωπότητα* (l. 18 c. 50). [2]) Petavius (aaO. n. 15) sucht den Ideengang des Nicephorus also begreiflich zu machen: Ariani Filii divinitati rerum omnium scientiam maximeque novissimi temporis detrahebant, ut idem refert Nicephorus. Itaque Arianis eatenus accenset Agnoitas, quod illos imitati ignorantiam aspergerent Christo homini. [3]) In Breviario, bei Mansi 9, 693.

einschlägige Text lautet, mit einigen den Sinn nicht störenden Auslassungen also: In eo sensu, quod dudum scripseram, ita rescribo, quia de doctrina vestra (i. e. Eulogii) contra haereticos, qui dicuntur Agnoitae, fuit valde, quod admiraremur; quod autem displiceret, non fuit. In eodem autem sensu jam dudum communi filio nostro Anatolio diacono plurima scripseram. Ita autem doctrina vestra per omnia Latinis patribus concordavit, ut mirum mihi non esset, quod in diversis linguis spiritus non fuerit diversus . . De eo vero, quod scriptum est, quia diem et horam neque Filius neque angeli sciunt, omnino recte vestra sanctitas sensit; quoniam non ad eundem Filium juxta hoc, quod caput est, sed juxta corpus ejus, quod nos sumus, est certissime referendum . . Sicut enim nos diem laetum dicimus, non quod ipse dies laetus sit, sed quia nos laetos facit, sic dictum est, non quod ipse nesciat diem sed quia hunc sciri minime permittat. Unde et Pater solus dicitur scire, quia consubstantialis ei Filius ejus natura, qua est super angelos, habet, ut hoc sciat, quod angeli ignorant. Unde et hoc intelligi subtilius potest, quia incarnatus Unigenitus factusque pro nobis homo perfectus, in natura quidem humanitatis novit diem et horam judicii, sed tamen hunc non ex natura humanitatis novit. Quod ergo in ipsa novit, non ex ipsa novit, quia Deus et homo factus diem et horam judicii nonnisi per Deitatis suae potentiam novit, sicut cum ei in nuptiis mater virgo diceret, vinum deesse, respondit: Quid mihi et tibi mulier? Nondum venit hora mea. Neque enim Jesus, angelorum dominus, horae subjectus erat, qui inter cuncta, quae creaverat, horas et tempora fecerat, sed quia mater virgo, cum vinum defuit, per eum miraculum fieri volebat, statim ei responsum est: Quid mihi et tibi mulier? Acsi aperte diceret: Unde facere miraculum possum, hoc mihi ex Patre non ex matre est. Ex matre enim mori poterat, qui ex natura Patris miracula faciebat . . Itaque scientiam, quam ex humanitatis natura non habuit, ex qua cum angelis creatura fuit, hanc se cum angelis, qui creaturae sunt, habere denegavit. Diem ergo et horam judicii scit Deus et homo.

Res autem valde manifesta est, quia quisquis Nestorianus non est, Agnoita esse nullatenus potest. Nam si ipsam Dei sapientiam fatetur incarnatam, qua mente valet dicere, esse aliquid, quod Dei sapientia ignoret? Scriptum est: In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. Omnia per ipsum facta sunt. Si omnia, procul dubio etiam dies judicii et hora. Quis ergo desipiat, ut dicere praesumat, quia Verbum Patris fecit, quod ignorat? Scriptum quippe est: Sciens Jesus, quia omnia dedit ei Pater in manus. Si omnia, profecto diem judicii et horam. Quis ergo ita stultus est, ut dicat, quia accepit Filius in manibus, quod nescit? . . Ad hoc vero mihi idem communis filius Anatolius diaconus respondit aliam quaestionem dicens: Quid si objiciatur mihi, quia sicut mortalis mori dignatus est, ut nos liberaret a morte, et aeternus ante tempora fieri voluit temporalis, ita Dei sapientiam ignorantiam nostram suscipere dignatam esse, ut nos ab ignorantia liberaret? Sed ad hoc ei necdum respondi, quia gravi nunc usque infirmitate detentus sum[1]).

17. Eines spricht die ganze Stelle mit voller Klarheit und Bestimmtheit aus: Es darf in keiner Weise zugegeben werden, daß Christus, im Unterschiede zum ewigen Vater, irgend etwas und namentlich die Zeit des Gerichtstages überhaupt nicht gekannt und namentlich seiner Gottheit oder seiner höheren Natur nach nicht gekannt habe. In diesem Sinne versichert er: Res valde manifesta est, quia quisquis Nestorianus non est, Agnoita esse nullatenus potest. Dies beweist auch offen und unzweifelhaft der erste von den angeführten Beweisgründen, der in den Worten liegt: Omnia per ipsum (i. e. Verbum) facta sunt. Si omnia, procul dubio etiam dies judicii et hora. Quis ergo desipiat, et dicere praesumat, quia Verbum Patris fecit, quod ignorat? Aber zugunsten des menschlichen Wissens Christi kann dieser Beweisgrund unmittelbar und in vorliegender Form nicht mit Recht geltend gemacht werden, da Christus ja nicht durch seine menschliche Weisheit und Macht die Welt geschaffen und den Weltlauf vorherbestimmt und geordnet hat. Das zweite Argument, das auf die Schriftworte: Sciens Jesus, quia omnia dedit

[1]) Epist. l. 8 ep. 42 alii l. 10 ep. 39.

ei Pater in manus, geht allerdings weiter. Wie diese Worte besagen, ist der Heiland nicht blos als Gott Herr der ganzen Welt, sondern er ist auch als Mensch vom Vater zum Herrscher der ganzen Schöpfung bestellt worden. Nun ist es aber unannehmbar und höchst unpassend, daß ein so erhabener Herrscher sein Eigenthum und die Verhältnisse seines Reiches nicht nach allen Seiten hin genau und bis ins einzelnste kennen und durchschauen sollte[1]. Doch ist unserem Urtheile nach diese Beweisführung nicht von der Art, daß sie uns nöthiget, den Ausführungen des großen Papstes nach jeder Seite hin die strengste Deutung zu geben; und noch weniger ist es nöthig, ihnen bis ins einzelnste das Gewicht einer förmlichen Kathedral-Entscheidung beizulegen. Demnach bietet uns die ganze Stelle keinen unentwindbaren Anhaltspunkt für die Behauptung: Nach Gregor ist auch die Lehre, die Christo einzig nach seiner niedrigeren oder menschlichen Seite ein einigermaßen beschränktes Wissen beilegen möchte, als förmliche Ketzerei anzusehen. Darin bestärkt uns auch der Umstand, daß — wie aus den letzten Worten unseres Textes hervorgeht — einerseits der durchaus orthodoxe und gutgesinnte Anatolius sich über die hier beregte Frage nicht klar war, und daß Gregor auf der anderen Seite keinen Anstand nahm, die Lösung der von Anatolius vorgelegten Frage oder Schwierigkeit auf gelegenere Zeit zu verschieben.

18. Auf Grund der vorgelegten Zeugnisse fällt unser Urtheil über den ganzen Fragepunkt schließlich der Hauptsache nach mit

---

[1]) Die Ausführungen Gregors, die mit den Worten: Unde et hoc intelligi subtilius potest beginnen und mit den Worten: Itaque scientiam, quam ex humanitatis natura non habuit, ex qua cum angelis creatura fuit, hanc se cum angelis, qui creaturae sunt, habere denegavit schließen, lassen sich in einem zweifachen Sinne deuten. Der erste Sinn wäre der: Christus kannte die Zeit des Gerichtstages allerdings nicht seinem menschlichen oder geschaffenen Wissen nach, wohl aber durch sein göttliches und unerschaffenes Wissen. Diesen Sinn legen unter anderem die Worte nahe: Ex matre mori poterat, ex natura Patris miracula faciebat. Der zweite Sinn liegt in folgendem Satze: Die Seele Christi wußte allerdings die Zeit des Weltgerichtes, aber nur infolge einer besonderen Gnade, die ihr wegen der hypostatischen Vereinigung mit der Gottheit von letzterer oder vom ewigen Vater verliehen wurde. Diesen Sinn scheinen die Worte zu fordern: Unigenitus . . in natura quidem humanitatis novit diem et horam judicii, sed tamen hunc non ex natura humanitatis novit.

dem Urtheile des Natalis Alexander zusammen. Derselbe stellt am Ende seiner einschlägigen Abhandlung folgende zwei Sätze auf: 1. Respondeo, hunc, qui Christum ut hominem aliquid ignorasse assereret eorum, quorum scientiam quovis modo habere homo potest, non fore Agnoitam. — 2. Respondeo, absque errore dici non posse, Christum ut hominem diem judicii et alia, quorum scientiam a Deo consequi mens creata potest, ignorasse. Beim Vergleich der beiden Sätze und mit Rücksicht auf deren Begründung ergibt sich, daß die Worte des ersten Satzes non fore Agnoitam soviel bedeuten als: non fore haereticum[1]). Strenger lautet das Urtheil Stentrups, wenn man den oben angeführten Worten dieses gelehrten Theologen ihren vollen Sinn lässt. Deutlicher spricht sich Petavius für die strengere Ansicht aus, wenn er schreibt: Prior illa (sententia scil.), secundum quam Christo aliqua ignorantia adscribi potest, tametsi summis quibusdam viris olim non displicuit, postea haeresis est notata eoque nomine pro haereticis damnati sunt Agnoitae, cum eorum patre Themistio diacono[2]).

---

[1]) Alex. Natalis aaO. Im geschichtlichen Berichte hat sich Natalis nicht vorsichtig genug ausgedrückt. Er schreibt: In eo posita non est eorum (i. e. Agnoitarum) haeresis, quod ignorantiam Christo, ut homo erat, tribuerent, sed quod Christum penitus ignorasse dicerent, *quae ejus nesciebat humanitas*, quia unam tantum in Christo naturam compositam agnoscebant (Saecul. 6 c. 3 art. 3 n. 2). Werden die von uns hervorgehobenen Worte genommen, wie sie lauten, so muss der zweite von den angeführten Sätzen aufgegeben werden. — Aehnlich wie Alexander Natalis urtheilt Maldonat (In Matth. 24, 36). — Fritz schreibt in seinem Ketzer-Lexikon (2, 45): ‚Es scheint nicht, dass die Agnoeten diese Unwissenheit nur der Seele Jesu Christi und nicht seiner Gottheit beigelegt haben; diese Unterscheidung mögen sie gar nicht gemacht haben'. — ‚Da sie nur eine Person in Jesus erkannt und dieser gesagt hatte, er wisse den Tag des Gerichtes nicht, so schlossen sie daraus, Jesus habe etwas nicht gewusst; es scheint sohin, daß Bellarmin über die Agnoeten geirrt habe'. [2]) AaO. n. 3 7 8. — Auch Card. Franzelin äußert sich gelegentlich in einer Weise, daß er die strengere Ansicht zu begünstigen scheint. Er schreibt (De Verbo incarn. thes. 42 II 4): Haereticis adscripti sunt Agnoitae, qui saeculo sexto, duce Themistio, .. Christum, quatenus homo est, aliqua ignorasse docuerunt. In der Anmerkung setzt er bei: Nescio, quomodo editor libri jam superius a nobis citati .. nunc adhuc defendere voluerit, in resurrectione demum et in glorificatione humanitatis Christo Domino secundum naturam etiam hu-

19. Wir schließen uns also in dieser noch nicht vollkommen aufgeklärten Sache dem Urtheile des Alexander Natalis an. Die Gründe, die uns dabei leiten, wurden der Hauptsache nach im Verlaufe der bisherigen Untersuchung schon angedeutet. Wir wollen dieselben aber hier noch einmal in Kürze zusammenstellen. Fürs erste sprechen die Quellen über die Lehre der Agnoeten und über den Sinn ihrer Verurtheilung von Seite der Kirche nicht mit hinreichender Bestimmtheit. Fürs zweite haben orthodoxe Väter besten Ranges im Streite mit den Arianern den Gedanken, daß wenigstens der Menschheit Christi, im Unterschiede zu seiner Gottheit, nur ein beschränktes Wissen zukomme, für zulässig erklärt oder doch nicht mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen[1]. Drittens wagen es auch die späteren Väter, wie Eulogius und Leontius, die gegen die Agnoeten geschrieben haben, nicht, die früheren Väter wegen dieses Zugeständnisses zu tadeln, noch haben sie dieses Zugeständnis ihrerseits ein für alle Male mit unverkennbarer Entschiedenheit zurückgenommen. Endlich fehlte es bis auf den heutigen Tag nie an Männern, die innerhalb der katholischen Kirche stehend über das menschliche Wissen Christi für die Zeit seines sterblichen Lebens eine freiere Meinung auszusprechen wagten, ohne deswegen von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen oder der Ketzerei verdächtiget zu werden[2].

---

manam revelata fuisse consilia divinae providentiae, proprium statum Redemptoris, mysteria Ecclesiae, judicii etc. . . Pro tuenda hac doctrina appellat editor ad ss. Patres citatos a Petavio . . Sed imprimis nullus Patrum unquam eousque extendit ignorantiam Christi hominis, ut fit in novo hoc libro. Deinde advertere debuisset pius editor, juxta observationes Petavii illos Patres quaestione nondum eliquata sollicitos fere unice fuisse de removenda ignorantia a Christi divinitate . . Maxime vero tenendum fuisset principium in theologia maximi momenti, non omnia, quae veteres in quaestionibus nondum liquidis dixerunt, etiam postea, facta jam in Ecclesia Dei explicatione doctrinae, tuto defendi posse. — Es wäre erwünscht gewesen, wenn uns der hochgelehrte Cardinal deutlicher gesagt hätte, in welchem Sinne unsere Frage nach seinem Urtheile jetzt für abgeklärt zu betrachten sei, nämlich ob im vollsten Sinne, so daß jede Schwankung den Vorwurf förmlicher Ketzerei begründet, oder in milderem Maße.

[1]) Dies wird schließlich auch von Petavius, Franzelin und Stentrup offen zugestanden. [2]) Alexander Natalis nennt für die Zeit der Spätscholastik Forbesius. Immaniter errat — schreibt er (l. c.) — Forbesius (l. 3 Instructionum historico-theologicarum) asserens, Christum secundum

20. Alexander Natalis spricht zwar die Lehre, welche für die Menschheit oder für die Seele Christi im Unterschiede zur Gottheit einen gewissen Grad von Unwissenheit als zulässig erklärt, vom Vorwurfe einer förmlichen Ketzerei frei, aber er ist weit entfernt, dieselbe als eine zulässige Schulmeinung zu betrachten; er erklärt

---

humanitatem diem judicii vere nescivisse et quidem nescientia proprie dicta, quamvis non ignorantia privativa sed tantum negativa. Ein Beispiel aus unserer Zeit haben wir am Verfasser des französischen Buches Vie intérieure de la Très-Sainte Vierge, das von Card. Franzelin bekämpft wird. Dr. Schell, mit dem wir uns bald etwas einläßlicher beschäftigen werden, bietet uns ein drittes Beispiel. — Petavius und andere berufen sich zugunsten der strengeren Lehre auf das bekannte Glaubensbekenntnis des Priesters und Mönches Leporius aus Massilia (vgl. Petavius aaO. n. 14; Hergenröther, Kirchengeschichte, 2. Periode. n. 126). — Nach Schell soll er Liporius geheißen haben und Bischof in Africa gewesen sein. Die betreffende Stelle des Glaubensbekenntnisses lautet: Tunc dixi, imo ad objecta respondi, Dominum nostrum Jesum Christum secundum hominem ignorare. Sed nunc non solum dicere non praesumo, verum etiam priorem anathematizo prolatam in hac parte sententiam; quia dici non licet, etiam secundum hominem ignorasse Dominum Prophetarum. Dazu bemerkt Schell (Kathol. Dogmatik 3, 156): ‚Er widerrief diesen Satz mit Recht, weil die Unwissenheit keine Eigenschaft der Seele Christi ist: ihr Wissen war vollkommen d. h. angemessen ihrer Würde und ihrem Berufe, durch Selbstentäußerung das Heil zu verdienen. Die Unwissenheit kann keine Eigenschaft des Herrn der Propheten sein, der als Menschensohn die Offenbarung Gottes vollendete . . und dennoch auf die Frage der Jünger Marc. 13, 4 sagen konnte und wollte: De die autem illo vel hora nemo scit, neque angeli in coelis neque Filius nisi Pater 13, 32. Das solus Pater bei Matth. 24, 36 bedeutet dasselbe: Gott allein, kein geschaffener Geist'. Eine so freie Auslegung dieses Bekenntnisses oder Widerrufes können wir nicht billigen. Aus dem Ganzen klingt wohl vornehmlich der Gedanke durch: Die Propheten haben zwar manches über das Weltgericht geweissagt; aber der genaue Zeitpunkt desselben blieb ihnen verborgen. Von Christus dem Herrn der Propheten kann gleiches nicht gesagt werden. Allein um Schells Auffassung mit Bellarmin und seinen Meinungsgenossen als ketzerisch zu erweisen, reicht vorliegendes Bekenntnis nicht aus. Wer das Wort ignorantia im eigentlichen Sinne nimmt und dabei behauptet, die Unkenntnis des Gerichtstages sei für die Seele Christi vor der Auferstehung kein positiver Mangel gewesen, der kann aus dem Wortlaute dieses Bekenntnisses nicht widerlegt werden. Auch ist es nicht klar, daß dieses Document die Auctorität einer förmlichen Glaubensnorm besitzt. Petavius (aaO. n. 7) gibt zu, daß Cyrill von Alexandrien, der nach Leporius lebte, über das Wissen der Menschheit Christi ungenau spricht. Sollen wir deshalb den gefeierten Verfechter der orthodoxen Incarnationslehre zum Ketzer umstempeln?

dieselbe vielmehr für einen unerträglichen Irrthum. Wir stimmen ihm hierin ebenfalls der Hauptsache nach bei; jedoch wagen wir es nicht, den Grad der Verwerflichkeit genauer zu bestimmen. Suchen wir unser Urtheil durch einen Rückblick auf das vorgelegte Beweismaterial genügend zu begründen. Sophronius verwirft den Satz: Ignorare Christum non secundum id, quod Deus erat sempiternus, sed secundum quod veraciter homo factus, diem consummationis et judicii. Die Verwerfung dieses Satzes schließt naturgemäß nicht blos von Christus im allgemeinen, sondern auch mehr im besonderen von dessen Menschheit die fragliche Unwissenheit aus. Um dies klar zu machen, wollen wir zu einem oben angezogenen Vergleiche zurückkehren. Nehmen wir also an, Petrus behauptet, ein bestimmter Mann könne einen bestimmten Gegenstand auf eine bestimmte Distanz nicht erspähen, und Paulus widerspricht ihm, indem er erklärend beisetzt, von einer derartigen Kurzsichtigkeit könne bei diesem Manne keine Rede sein. Damit will Paulus die fragliche Kurzsichtigkeit doch wohl von beiden Augen des betreffenden Mannes fern gehalten wissen. Wollte er nur die Sehkraft des einen Auges in Schutz nehmen, so würde er sich bestimmter und vorsichtiger ausdrücken. So würde sich auch Sophronius, der in Christus mit aller Bestimmtheit zwei Naturen und mithin auch ein zweifaches Wissen annahm, bestimmter und vorsichtiger ausgedrückt haben, wenn er die fragliche Unwissenheit nur von der höheren Natur Christi hätte ausschließen wollen. Ja der Beisatz secundum quod veraciter homo factus zwingt uns fast, hierin eine Vertheidigung des menschlichen Wissens Christi zu finden[1]).

21. Bei Eulogius begegneten uns die Sätze: Neque enim humanitas Christi in unam inaccessibilis et substantialis sapientiae hypostasim admissa quidquam velut rerum praesentium ita futurarum poterit ignorare. Quicumque vel divinitati vel humanitati ejus (i. e. Christi) ignorantiam adscribit, nunquam certissimae temeritatis crimen effugiet. Diese

---

[1]) Wir wagen es nicht, mit voller Bestimmtheit zu sprechen, weil die Worte des Sophronius gegen die Monophysiten gerichtet sind, von denen einige meinten, die Gottheit sei in die Menschheit verwandelt worden und habe dadurch die Allwissenheit eingebüßt. Diesem Irrthum gegenüber könnte Sophronius zunächst nur sagen wollen: Das ewige Wort hat seine Allwissenheit auch in der Menschwerdung beibehalten.

Sätze lassen überhaupt und namentlich im Munde eines Gegners der Monophysiten eine Beschränkung der betonten Allwissenheit auf die Gottheit nicht zu[1]). Von Leontius gestehen wir zu, daß derselbe sich in unserer Angelegenheit nicht bestimmt genug ausgedrückt hat. Ebenso sind die Worte des Johannes von Damaskus, wie oben bemerkt wurde, ziemlich unbestimmt; allein wer nicht allzu viel an denselben herumklügelt, der wird aus ihnen den Gedanken herauslesen, daß Christo auch seinem menschlichen Wissen nach die Zeit des Gerichtstages nicht verborgen bleiben konnte. Gregor der Große im Abendlande billiget, wie wir gesehen haben, in allem die Lehre des Eulogius. Zudem fehlt es auch in seinen einschlägigen Ausführungen nicht an Redewendungen, die offenbar die Kenntnis der Zeit des Weltgerichtes auch der menschlichen Seele Christi zugeschrieben wissen wollen. Die entscheidende Einwendung des Anatolius hat Gregor zwar für den Augenblick nicht gelöst und, wie es scheint, auch in der Zukunft zu lösen vergessen. Aber man sieht, daß ihn dieselbe nicht umzustimmen vermochte, weil er sich zu ihrer Lösung bereit erklärte und wohl auch tüchtig fühlte. Mit aller wünschenswerten Klarheit spricht sich endlich Nicephorus Kallisti dahin aus, daß man der Orthodoxie zu nahe tritt, wenn man der Menschheit Christi in was immer für einer Weise Unwissenheit beilegt. Wenn auch das Urtheil dieses Schriftstellers in der Frage, welches der eigentliche und eigenthümliche Irrthum der Agnoeten gewesen sei, nicht besonders schwerwiegend erscheint; so ersieht man doch deutlich aus seinen Worten, wie die späteren Väter und orthodoxen Theologen über die Ausdehnung des menschlichen Wissens Christi dachten und lehrten. So dachten auch das ganze Mittelalter und die Neuzeit hindurch ihrer Mehrzahl nach die katholischen Theologen des Abendlandes; und in diesem Sinne wurden in den katholischen Schulen die in diesem Lehrpunkte maßgebenden Väterstellen von jeher aufgefaßt[2]).

---

[1]) Wenn wir oben die Tragweite dieser Worte etwas abschwächten, so geschah es erstens, weil crimen certissimae temeritatis nicht ohne weiteres in crimen haeresis formalis verwandelt werden darf; und zweitens, weil im Contexte mildernde Momente sich bemerklich machen.

[2]) Wir gestehen gerne zu, daß sich das unfehlbare Lehramt der Kirche über unseren Lehrpunkt nie förmlich geäußert hat. Die freiere Lehre erscheint somit mit keiner authentischen Censur belegt. Es könnte also ihr gegenüber nur von solchen Censuren die Rede sein, wie sie die Theologen nament-

22. Um allseitigere Aufklärung zu erzielen, wollen wir noch einen Schritt weiter gehen. Solange man am eigentlichen Begriffe der Unwissenheit (ἄγνοια, ignorantia) unentwegt festhält, wird sich sicherlich kein irgendwie gutgesinnter Theologe die Behauptung beifallen lassen, dem Welterlöser müsse oder dürfe seiner Menschheit nach wenigstens für eine gewisse Zeitepoche seines Erdenwandels theilweise Unwissenheit zugeschrieben werden. Ja dies thaten im Grunde selbst die Agnoeten nicht. Denn wenn sie annahmen, Christus habe damals, als er im Judenlande wirkte, die Zeit des Weltgerichtes oder die Lage der Grabstätte des Lazarus nicht gekannt, und wenn sie oder andere glaubten, im frühesten Kindesalter sei das Wissen der Seele Christi noch weit unentwickelter gewesen; so hielten sie dabei an der subjectiven Ueberzeugung fest, für jenes Lebensalter oder für den augenblicklichen Lebensberuf sei ein größeres Wissen und die Kenntnis der fraglichen Dinge Christo weder nothwendig noch besonders angemessen und wünschenswert gewesen. Somit kann und muss der Satz: ‚Christo eignete wenigstens zeitweilig förmliche Unwissenheit d. h. es mangelte ihm während seines sterblichen Lebens theilweise die Kenntnis jener Dinge, die er vermöge seines Alters und vermöge seines Berufes hätte wissen sollen‘, unbedenklich zum wenigsten als propositio in theologia catholica inaudita et piarum aurium offensiva bezeichnet werden.

23. Aber die Behauptung, die Kenntnis der Zeit des Weltgerichts und so mancher anderer Dinge sei für den Menschen Jesus während seines sterblichen Lebens weder nothwendig noch überhaupt geziemend gewesen und infolge dessen habe seine Seele diese Kenntnis damals auch thatsächlich nicht besessen, ist bis heutzutage bei Theologen, die als katholisch gelten und gelten wollen, keineswegs unerhört. Wir wollen hier den neuesten Vertreter dieser Anschauung zu Wort kommen lassen. Es ist Schell, der in seiner ‚Katholischen Dogmatik‘ also schreibt: ‚Wie die Menschwerdung überhaupt eine Epiphanie der Gottheit ist, kann auch der Fortschritt der menschlichen Natur in Christo ein Fortschritt in der Offenbarung genannt werden — aber in der Offenbarung seiner Gottheit; seiner gottmenschlichen Sendung, Kraft

lich in früheren Zeiten nicht selten auf Grund eigener Ueberzeugung auszusprechen pflegten. Wir sind weit entfernt, uns diesbezüglich ein irgendwie maßgebendes Urtheil zuzuschreiben.

und Würde insoferne, wie die Lebensentfaltung die Offenbarung der Kraftfülle des Samenkornes ist. Damit ist indes nicht gesagt, der Menschensohn sei aus einem Stande der Unvollkommenheit fortgeschritten: er schritt von der Vollkommenheit, welche dem kindlichen und jugendlichen Alter entsprach, zur Vollkommenheit des reifen Lebensalters fort — nicht nach dem Maße eines gewöhnlichen Menschen, sondern wie es der Aufgabe des gottmenschlichen Lebens auf Erden angemessen war'[1]). Und wieder: ,Die Gerichtsweissagung, verkündet von dem, der in eminentem Sinne als Isajas magno spiritu vidit ultima (d. i. von Christus), muss in ebenso großem, tiefem und weitem Geiste verstanden werden; denn sie spricht von dem, was allen unmittelbar nahe geht, wenn es auch zeitlich von ihrer irdischen Lebenszeit noch so weit entfernt ist . . Die Versuche, den Worten Christi den unmittelbaren Sinn zu nehmen, sind ebenso vergeblich als für die sittliche Würde der menschgewordenen Wahrheit bedenklich . . Man ehrt denjenigen nicht, dem man durch Umdeutung seines eigenen Wortes einen Vorzug zuwenden will; zumal wenn es sich nur um eine kurze Zeit des ,Mangels' und einen ganz freiwillig übernommenen und erlösungsverdienstlichen ,Mangel' handelt. Der Ausdruck Mangel ist für das Nichtwissen des Menschensohnes vom Gerichtstage ebenso verwerflich wie der Ausdruck ,Unwissenheit' — weil er ein freiwilliger Verzicht auf die bereitstehende Geistesherrlichkeit war'[2]).

24. Der entscheidende Gedanke dieser ganzen Ausführung ist offenbar die Behauptung: Das Nichtwissen des Gerichtstages und anderer ähnlicher Dinge bezeichnet für Christus oder — um genauer zu sprechen — für die Menschheit Christi zur Zeit ihrer Niedrigkeit keinen Mangel. Dieser Gedanke findet nach vollem Ablauf der arianischen Streitigkeiten bei den orthodoxen Vätern nicht die geringste Stütze mehr. Namentlich setzen jene Väter, die gegen die Agnoeten geschrieben haben, wie aus obigen Citaten ersichtlich ist, insgesammt voraus, das Nichtwissen der Zeit des Welt-

---

[1]) AaO. 3 S. 121 f. [2]) Ebd. S. 143 vgl. S. 120 131 140 142 146 f. — Das Wort Christi, das Schell hier meint, ist Marc. 13, 32. Schell bedenkt nicht, daß der fragliche Ausspruch Christi, wenn er streng nach dem vorliegenden Wortlaute genommen würde, die Unwissenheit auf die ganze Person und mithin auch auf die Gottheit ausdehnen würde. Somit ist der katholische Exeget und Theologe hier für jeden Fall zu einer gewissen Abschwächung genöthiget.

gerichtes müsste bei Christus schon damals, als er von seinen Jüngern darüber befragt wurde, als ein eigentlicher Mangel angesehen werden. Die Agnoeten hingegen giengen im Grunde von dem fraglichen Gedanken aus oder stützten sich wenigstens auf denselben. Sie meinten: Wie die Sterblichkeit, das Leiden, der Tod und die Verweslichkeit für den Gottmenschen zur Zeit seiner Erniedrigung nichts Entehrendes hatte, so habe bei Christus für die gedachte Lebensperiode auch das Nichtwissen verschiedener Dinge und namentlich die Unkenntnis der Zeit des Gerichtes gar nichts Bedenkliches. Allein die orthodoxen Väter, welche die Agnoeten bekämpften, wussten zwischen der Sterblichkeit und der Unwissenheit oder dem Nichtwissen wohl zu unterscheiden; und während es ihnen nicht einfiel, an der Sterblichkeit Christi oder anderen Gebrechlichkeiten dieser Art zu zweifeln, wollten sie bei Christus von einer Unwissenheit oder von einem Nichtwissen durchaus nicht hören. Obgleich sich also die Lehre Schells in zwei Punkten wesentlich von der Lehre der Agnoeten unterscheidet, nämlich 1. dass Schell dem Welterlöser seiner göttlichen Natur nach für immer und allzeit mit größter Bestimmtheit volle Allwissenheit zuschreibt, und dass er 2. jenes Nichtwissen, das er in der angenommenen Menschheit vorübergehend befürworten zu sollen glaubt, seiner ausdrücklichen Erklärung zufolge durchaus nicht als Mangel gelten lassen will; so steht dieselbe dennoch mit der Lehre jener Väter, die sich mit diesem Lehrpunkte eigens und einlässlicher beschäftiget haben, nach unserem Urtheile in einem nicht auszugleichenden Widerspruche. Diese Schwierigkeit ist unserem Dogmatiker natürlich nicht ganz entgangen. Er sucht sie in folgenden Zeilen abzuthun. ‚Der Agnoetismus ist eine Häresie, nicht weil er das Wort Christi Marc. 13, 32 nicht von einem scheinbaren Nichtwissen versteht, sondern weil er von einer gottmenschlichen (Person und) Natur ausgeht, die unvermischte Unterscheidung in Christus verwirft und dann gleichwohl die Aussagen des Evangeliums, welche nur von der menschlichen Natur gelten, auf Christus schlechthin bezieht'[1]). Diese Bemerkung ist unseren Ausführungen zufolge formell ganz richtig; und sie genügt, um Schells Lehre vom Vorwurfe formeller Ketzerei zu reinigen. Aber sie genügt keineswegs, um jeden Widerspruch zwischen besagter Lehre und den gewiss höchst

[1]) Ebd. S. 146.

bedeutsamen Ausführungen der orthodoxen Väter bezüglich dieses Lehrpunktes zu heben; und nicht alles, was vom Vorwurfe einer förmlichen Ketzerei freigesprochen werden muss, kann sofort als ganz ungefährlich angesehen werden.

25. Es erübriget noch die Frage: Erlaubt uns die Anschauung des authentischen Lehramtes, wie uns dieselbe in der Verurtheilung und Beurtheilung der Agnoeten und in den damit zusammenhängenden Aeußerungen der Väter entgegentritt, wenn nicht bezüglich der Lehre selbst, so doch wenigstens bezüglich ihrer Gewissheit zwischen den verschiedenen Lebensperioden des Weltheilandes einen bedeutsamen Unterschied anzunehmen? Erklären wir unsern Gedanken genauer. Wer der Seele Christi die Kenntnis des allgemeinen Gerichtstages und ähnlicher Dinge, zB. der zukünftigen Geschicke seiner Kirche, absprechen will; der kann diesen Mangel an vollständigem Wissen entweder sogar auf die Zeit nach der Auferstehung und nach der himmlischen Verklärung ausdehnen, oder aber auf die Zeit des sterblichen Lebens im allgemeinen, oder endlich auf die Jugendzeit allein beschränken. Was ist nun von diesen Abstufungen der gemeinsamen Lehre zu halten? Wir glauben nicht, daß jemand, der den Namen eines Christen beibehalten will, sei er im übrigen Arianer oder Apollinarist oder Nestorianer oder Monophysit oder Agnoet oder Adoptianer oder blos ein freisinniger Theologe, zu finden sei, der die Kenntnis des Gerichtstages und der zukünftigen Geschicke der Kirche Gottes der Seele Christi selbst für die Zeit der himmlischen Verherrlichung absprechen möchte. Allerdings könnte man aus der oben (n. 12) angeführten Stelle des Leontius bei oberflächlicher Betrachtung den Gedanken herauslesen: Die strengen Agnoeten sprachen dem Heilande die Kenntnis des Gerichtstages ein für alle Male und somit für immer ab; andere hingegen, die mit den Agnoeten nicht vollkommen einverstanden waren, hätten diesen vermeintlichen Mangel auf die Zeit des sterblichen Lebens beschränkt. Allein bei genauerer Erwägung glauben wir die Stelle anders auffassen zu sollen. Die Worte, um deren Auslegung es sich handelt, sind folgende: Alii respondent, ita dixisse Christum secundum dispensationem, ut discipulos averteret a spe discendi ex ipso horam consummationis. Nempe dicunt, post resurrectionem rursus ab eis interrogatus non amplius dicebat: Ne Filius quidem, sed: Nemo vestrum. Nos autem dicimus, non adeo de his subtiliter inquirendum.

Wir finden in diesen Worten folgenden Gedanken. Während die Agnoeten dem Heilande wenigstens für die Zeit vor der Auferstehung Unkenntnis des Gerichtstages zuschrieben, wollten ihre Gegner von einer derartigen Unwissenheit Christi überhaupt nichts hören. Diese begründen ihre Anschauung also. Nach der Auferstehung gab der Heiland seinen Jüngern ziemlich deutlich zu verstehen, daß er für seine Person die Zeit des Gerichtes ganz genau kenne; aber er wollte dies Geheimnis seinen Jüngern aus guten Gründen auch damals noch nicht mittheilen[1]). Aus diesem Benehmen des Auferstandenen folgert man mit Recht: Also hat man auch jene Aeußerung, die der Heiland, als er noch sterblich war, bezüglich dieses Punktes gethan hat, blos im Sinne einer zweckdienlichen Ausrede (secundum dispensationem) zu fassen. Trifft diese Auslegung zu, so ist weder in dieser Stelle des Leontius noch sonst irgendwo eine Spur von solchen zu entdecken, die das Wissen der Seele Christi auch für die Zeit der endlichen und allseitigen Verklärung einigermaßen beschränken zu sollen glaubten[2]). Auf Grund dieser Thatsache sagen wir: Wer das Wissen der Seele Christi selbst noch für die Zeit der endlichen Verklärung im oftbezeichneten Sinne beschränken wollte, der könnte und müßte als förmlicher Ketzer angesehen werden.

26. Die obigen Ausführungen gegen Schell haben zunächst die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Christi im Auge. Daher brauchen wir hier rücksichtlich dieser Zeitperiode kein weiteres Wort mehr zu verlieren. Was endlich die Kindheit des Erlösers betrifft, so hat man unseres Erachtens in obschwebender Frage nur die

---

[1]) Die Stelle, die hier inbetracht kommt, findet sich in der Apostelgeschichte (1, 7). Ihr zufolge sprach der Auferstandene zu den Jüngern: Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae posuit Pater in sua potestate. Sie ist bei Leontius dem Sinne nach durch das Nemo vestrum wiedergegeben. [2]) Maldonat schreibt (zu Matth. 24, 36): Alii (dicunt) Christum ignorasse quidem diem judicii, quamdiu in hac vita fuit; scivisse vero, simulatque ad Patrem ascendisset. Sic Origenes (tr. 30 in Matth.), cum haec Christus dicebat, eum diem ignorasse scribit, post resurrectionem vero scivisse. quod tunc rex et judex a Patre constitutus sit. Auch Schell schreibt der Menschheit Christi nach ihrer Verklärung ein durchaus vollkommenes Wissen zu (vgl. aaO. S. 147 253). So kann schließlich auch Schell seine Behauptung: ‚Das solus Pater bei Matth. 24, 36 bedeutet dasselbe: Gott allein kein geschaffener Geist‘ (aaO. S. 146) nicht vollkommen consequent durchführen.

Wahl zwischen zwei Dingen. Man muss nämlich der Seele Christi entweder für die erste Zeit das wirkliche Erkennen oder den Vernunftgebrauch, gleich andern Menschenkindern, gänzlich absprechen, oder man muss das Wissen der Seele Christi vom ersten Augenblicke ihres Daseins an — entweder als scientia beata oder als scientia per se infusa oder unter beiden Formen zugleich — ebenso ausgebildet sein lassen, wie später zur Zeit des öffentlichen Lebens[1]). Der Grund, warum wir diesbezüglich also urtheilen, ist folgender. Wer aus der bekannten Stelle bei Lucas 2, 52 und aus der Auslegung, die diese Stelle bei manchen Vätern gefunden hat, sowie aus dem jeweiligen äußerlichen Verhalten Christi, wie zB. aus seinem Fragen nach dem Grabe des Lazarus oder aus dem kindlichen Benehmen des Knaben Jesus, auf einen wirklichen, schlechthinigen und inneren Zuwachs des menschlichen Wissens Christi schließen zu dürfen und zu sollen glaubt, der wird folgerichtig der Seele Christi im Mutterleibe und für die ersten Lebensjahre gleich anderen Menschen den Vernunftgebrauch vollständig absprechen müssen. Wer aber in letzter Beziehung bei Christus eine Ausnahme macht d. h. wer der Seele des Welterlösers mit Paulus (Hebr. 10, 5 ff.), mit den angesehensten Kirchenvätern und mit der ganzen Scholastik schon im Mutterleibe den vollen Vernunftgebrauch beilegt, der hat keinen genügenden Grund mehr, um im Wissen der Seele Christi hinsichtlich dessen, was unter die scientia beata und unter die scientia per se infusa fällt, wie hinsichtlich der Erkenntnis des Zukünftigen, hinsichtlich der Erkenntnis übernatürlicher Geheimnisse, hinsichtlich der Schriftkenntnis (vgl. Joh. 7, 15) u. dgl., im Verlaufe des sterblichen Lebens ein allmähliges Wachsthum anzunehmen. Es ist unverkennbar, daß die Ausdrucksweise der orthodoxen Väter wenigstens seit dem Auftreten der Agnoeten jene Lehre begünstiget, die keinen inneren und eigentlichen Fortschritt im menschlichen Wissen Christi anerkennen will.

---

[1]) Die Frage, ob und inwieweit bei Christus auch jenes Wissen, das die Scholastik scientia experimentalis und scientia infusa per accidens nennt, vorhanden war und im Verlaufe des sterblichen Lebens eine Steigerung erfuhr, können wir hier unberührt lassen.

Recensionen.

Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom. Von Cardinal Andreas Steinhuber aus der Gesellschaft Jesu. Freiburg, Herder, 1895. 2 Bde. XII, 472 u. 560 S. gr. 8.

Die Geschichte des berühmten deutschen Collegs in Rom wurde öfters begonnen, aber nie vollständig geschrieben. Zu seiner ersten Centenarfeier (1652) war P. G. Cattaneo S. J. beauftragt, die Geschichte zu schreiben, brachte aber nichts an die Oeffentlichkeit als einen Panegyricus de institutione Collegii Germanici et Hungarici. Die Fortsetzung seiner Arbeit übernahm der deutsche Spiritual P. Fusban, dessen Manuscript, eine Historia Collegii Germanici et Hungarici, das nur die Jahre 1552—1581 umfasste, nie gedruckt wurde, sondern im Archiv des Collegs liegen blieb. Dieses Manuscript benutzend, gab P. Cordara 1770 seine Collegii Germanici et Hungarici historia libris 4 comprehensa im Drucke heraus, die jedoch auch nur die ersten 30 Jahre umfasste und von der übrigen Zeit nur einen Catalogus virorum illustrium qui ex Collegio Germanico et Hungarico prodierunt brachte. Nun endlich nach wiederum mehr als hundert Jahren erscheint eine vollständige Geschichte dieses für Deutschland und Ungarn so wichtigen Instituts. Der das Werk geschaffen, war wie kein anderer dazu geeignet Seine Eminenz Cardinal Steinhuber war selbst Alumnus — und zwar ein ausgezeichneter — des deutschen Collegs und stand später 13 Jahre demselben als Rector vor. Er brachte Verständnis sowie Lust und Liebe zur Arbeit mit. Mit weitem Blick überschaute er das weitschichtige Material und theilte es sehr geschickt in 6 Perioden.

Im ersten Buche (S. 1—84), von der Gründung des Collegs bis zu dessen Dotierung durch Gregor XIII (1552—1573), tritt uns als Stifter des Collegs der hl. Ignatius entgegen. Der Vorschlag des Cardinals Morone, den zerrütteten kirchlichen Verhältnissen in Deutschland das Heilmittel in Rom zu bereiten durch die Erziehung eines seeleneifrigen Klerus, stimmte ganz mit den Ideen des hl. Ignatius überein. Dieser übernahm es den Plan auszuführen, gewann dafür viele Cardinäle und den Papst Julius III und entwarf den Plan der Einrichtung des Seminars. Drei Monate genügten dem Heiligen, um das Colleg ins Leben zu rufen. Er selbst schrieb die Constitutionen, ordnete die Studien und war unausgesetzt bemüht, dem Colleg eine feste Dotation zu sichern. Letzteres gelang ihm nicht. Unter beständigen Bedrängnissen und Sorgen unterhielt er 70—80 Alumnen. Da starb der große Gönner Julius III, der Hoffnungsstrahl, welcher in Marcellus II aufgieng, leuchtete nur 20 Tage; es kam Paul IV, welcher der neuen Stiftung gleichgiltig gegenüberstand. Als nun selbst die besten Freunde die Erhaltung des neuen Collegs für eine Unmöglichkeit erklärten, war es der hl. Ignatius, welcher den Muth nicht verlor, sondern den großmüthigen Ausspruch that: ‚Es überlasse mir die Sorge für dieses Collegium, wer sich derselben entschlagen will. Ich werde es allein aufrecht erhalten und müsste ich mich deshalb selbst verkaufen'. Das alles schildert uns der Cardinal ausführlich und kommt (I 35) zu dem Schluss: ‚Aus der obigen Darstellung ergibt sich mit voller Klarheit, daß das Collegium Germanicum den großen Ordensstifter mit Recht auch als seinen Vater und Stifter verehrt. Seiner weisen Einsicht, seiner thatkräftigen Liebe und seinem glühenden Seeleneifer, der sich durch keine Hindernisse und keine Gleichgiltigkeit der Berufenen ermüden ließ, verdankt es diese für die Restauration der katholischen Kirche in Deutschland nachmals so wichtig gewordene Institution, daß sie nicht schon in der Wiege verdarb. Durch die Einrichtung dieser Anstalt und den Geist, den er ihr einflößte, löste der gotterleuchtete Heilige das große Problem, wie der Kirche nicht blos in Deutschland, sondern in der ganzen Christenheit Diener und Priester zu erziehen seien, welche in Wahrheit das Salz der Erde und das Licht der Welt seien'. Solche Früchte zu schauen, war dem hl. Ignatius nicht gegönnt, da er schon vier Jahre nach der Aufnahme der ersten Alumnen starb, der Cardinal aber führt sie uns vor in der Darstellung der Wirksamkeit der ersten Alumnen, unter denen Paul Hoffäus besonders hervorragt.

Nach dem Tode des heiligen Stifters bemühten sich hauptsächlich der sel. Petrus Canisius und der hl. Franz Borgias um die Er-

haltung des Collegs. In der beständigen Sorge, welche die Geldfrage verursachte, kam P. Laynez (1556) zu dem Entschluss, adelige Convictoren, wenn sie auch keinen geistlichen Beruf hätten, ohne Unterschied der Nation aufzunehmen. Alsbald stieg die Zahl der letzteren so sehr, daß der eigentliche Charakter des Collegs, eine geistliche Pflanzschule für Deutschland zu sein, fast ganz verwischt wurde. In dieser Zeit (1556—1573) finden sich auch nur 160 eigentliche Alumnen, unter denen an erster Stelle zu nennen ist der von Leo XIII selig gesprochene Robert Jonson, der als Märtyrer in England starb.

Während der Leser mit Bangen der Beschreibung der beständigen Existenzfrage folgt, erfüllt ihn das zweite Buch (S. 85—342) — wohl das schönste des ganzen Werkes — mit hoher Freude. Vor allen erfreut ihn der ‚zweite Stifter und Vater' des Collegs Gregor XIII, welcher demselben eine feste Dotation in unbeweglichem Grundbesitz für die vollständige Unterhaltung von 100 Alumnen gab, wertvolle Privilegien demselben verlieh und dem Hause neue Statuten gab. An seiner Seite steht der ausgezeichnete Rector P. Lauretano, der das volle Vertrauen des Papstes besaß und bei den Alumnen alles fertig brachte. In dieser Periode (1573—1600), in welche auch die Vereinigung des ungarischen mit dem deutschen Colleg fällt, war das Colleg von 800 Jünglingen, meist adeliger Geburt, besucht. ‚Der Heilige Stuhl hatte nämlich in weiser Berechnung der Dinge erkannt, daß an eine gründliche und nachhaltige Restauration der deutschen Kirche so lange nicht zu denken sei, als es nicht gelänge, den höheren Klerus zu reformieren und fromme und seeleneifrige Oberhirten auf die bischöflichen Stühle zu bringen. Dieses war aber nur zu erreichen, wenn an die Stelle der unwissenden und zuchtlosen Domherren, aus deren Mitte die Bischöfe hervorgiengen, wieder fromme und kirchlich gesinnte Männer träten. Das hoffte der Heilige Stuhl durch das Germanicum zu erreichen, weshalb er vorschrieb, daß bei der Aufnahme der Zöglinge die Adeligen bevorzugt werden sollten . . Schon am Ausgange des Jahrhunderts saßen auf den bischöflichen Stühlen von Salzburg, Breslau, Olmütz, Augsburg, Lavant und Triest größtentheils sehr ausgezeichnete Germaniker. Ebenso hatten Trier, Erfurt, Olmütz, Constanz, Würzburg, Passau, Gurk, Brixen aus dem Germanicum vortreffliche Weihbischöfe, Passau und Regensburg tüchtige Bisthumsverweser erhalten. In mehrere Domcapitel, wie Speier, Paderborn, Breslau, Olmütz, Regensburg, war durch einige Germaniker ein neuer Geist eingezogen. Als sich im Jahre 1599 die 21 Domherren von Breslau zur Bischofswahl versammelten, waren unter ihnen 12 Zöglinge des Germanicum. In

Hildesheim war der Germaniker Dr. Winichius fast die einzige Stütze der Katholiken. Germaniker waren die Rectoren und Lehrer an den Seminarien von Eichstätt und Bamberg. In allen deutschen Diöcesen wirkten Zöglinge der Anstalt in einflussreichen Stellungen. Besonders war dieses in jenen Gegenden der Fall, in denen thatkräftige Bischöfe die Verbesserung der kirchlichen Zustände mit Nachdruck und Eifer betrieben. Wie der Bischof Julius Echter von Würzburg, so bewarben sich die Oberhirten von Straßburg, Mainz, Trier, Breslau, Olmütz, Passau und Fulda und andere vielfach um die Mitwirkung von Zöglingen des Collegiums‘ (I 189). Diese Mitwirkung an der katholischen Restauration in Deutschland beschreibt uns dann der Cardinal, indem er uns die bedeutendsten Germaniker aus den verschiedenen Diöcesen vorführt. Unser besonderes Erstaunen erregen einzelne Zöglinge, welche kaum aus dem Colleg in ihr Vaterland zurückgekehrt, mit den schwierigsten Aufgaben betraut wurden. So zB. Dr. Walram Tumler (I 275), der auf Wunsch des Herzogs Wilhelm V von Bayern die Liturgie und die Kirchenmusik unter manchen Verdrießlichkeiten und Unannehmlichkeiten in zwei Jahren in München vollständig reformierte, um dann als geistlicher Rath dem Kurfürsten Ernst von Cöln zu folgen, wo er in trüber Zeit fast allein die Geschäfte leitete. Johann Mezon von Telč (I 308) kommt, vom Papst zum Decan des Capitels ernannt, aus dem Colleg nach Olmütz und führt die streitige Bischofswahl zu Ende. Bogenrin (I 312) kehrt in seine Heimat zurück und wird, erst 27jährig, zum Generalcommissar und Visitator des steierischen und kärntischen Theiles der Diöcese Laibach ernannt. Dr. Jacob Miller (I 286) wird gleich nach seiner Rückkehr Domprediger und nach 7 Jahren Visitator der Stadt und Diöcese Constanz — ein Amt, das ihm viele Leiden und Verfolgungen eintrug, das er aber mit unerschütterlichem Muthe und Unerschrockenheit verwaltete, bis er die ganze Diöcese nach den Decreten des Concils von Trient erneuert hatte. — Die Lectüre dieses Buches bringt überhaupt wahrhaft ergreifende und rührende Züge von apostolischem Eifer und Opfermuth.

Nach dieser Glanzperiode behandelt der Cardinal im dritten Buch (S. 343—472) die Periode von 1600—1655, welche für das Colleg eine Zeit mannigfacher Bedrängnis ist, in der es namentlich in zeitlicher Beziehung manche Einbuße erlitt und infolgedessen auch die Zahl der Zöglinge zurückgieng. Trotzdem zählte es in dieser Zeit ungefähr 1000 Alumnen und Convictoren, von denen ein großer Bruchtheil zu bischöflichen und anderen hohen Würden gelangte. ‚So waren zB. sämmtliche drei Nachfolger des unsterblichen Pázmány auf dem Primatialsitz von Gran Germaniker, und

ebenso war die bei weitem größere Anzahl der ungarischen Bischöfe im Collegium herangebildet worden. Nicht viel anders war es in den meisten österreichischen Bisthümern, insbesondere in Wien, Brixen, Salzburg und den inneröstcrreichischen Diöcesen. Auch Mainz hatte in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts drei im Germanicum erzogene Erzbischöfe; Augsburg, Osnabrück, Prag Bischöfe, welche das Angesicht ihrer Sprengel erneuerten. Die katholische Restauration in Mähren, Böhmen, Schlesien, Franken, im Emsland, in Regensburg, Fulda, Osnabrück ward vielfach in die Hände der Germaniker gelegt. Auch wo die Bischöfe nicht Zöglinge der römischen Anstalt waren, bildeten diese doch sehr oft die wichtigsten und einflussreichsten Mitarbeiter derselben als Weihbischöfe, Generalvicare, Visitatoren oder Bisthumsadministratoren. So insbesondere in Cöln, Bamberg, Speier, Trier, Hildesheim, Olmütz und Breslau. Die ersten Seminarien, welche nach der Vorschrift des Concils von Trient in Deutschland und Ungarn entstanden, wurden, wenn sie nicht die Jesuiten übernahmen, ausschließlich von Germanikern geleitet. Dies war der Fall in Straßburg, Speier, Bamberg, Eichstätt und Breslau. Großes leisteten die Germaniker fast überall für die Wiederherstellung des katholischen Gottesdienstes, wozu sie eine musterhafte Vorbildung mitbrachten' (I 471).

Im vierten Buch (II 1—134) behandelt der Cardinal die Periode von 1655—1700, welche einen neuen Aufschwung des Collegs bezeichnet, den es in finanzieller Beziehung dem unermüdlichen und geschäftskundigen Procurator P. Galeno verdankte, der seines Amtes fast diese ganze Periode hindurch waltete. Sehr interessant sind die Verhandlungen über die Eidesfrage, die Schwierigkeiten, welche die Alumnen erhoben, und die Lösung derselben. Sodann beschreibt der Cardinal das Wirken und die Schicksale der 1107 Alumnen, welche in dieser Periode aufgenommen wurden, und constatiert, um einen Ueberblick zu gewinnen, daß im Jahre 1678 auf 16 bischöflichen Stühlen Deutschlands und Ungarns Germaniker saßen, während neben und unter diesen stehen 6 Weihbischöfe, 1 bischöflicher Coadjutor, 10 Dompröpste, 7 Generalvicare, über 30 Domdechanten, Archidiakone, Officiale und Stiftspröpste, 4 Aebte, gegen 150 Domherren und etwa 70 Pfarrer (II 39).

Das fünfte Buch (II 135—426) schildert zunächst die fortdauernde Blüte des Collegs bis zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1700—1773). Die Päpste dieser Periode waren sämmtlich große Gönner des Collegs. Ganz außergewöhnliches Wohlwollen erwies ihm, wie es der Cardinal lieblich schildert, Benedict XIII, der mehrere Male unerwartet im Chore erschien, um dem Gottesdienste der Germaniker beizuwohnen, und der ihnen persönlich die

hl. Weihen spendete (II 137 ff.). Fast gleiches Wohlwollen erwies dem Colleg Benedict XIV, welcher die neuerbaute Kirche der Germaniker S. Apollinare persönlich consecrierte und mit seinen häufigen Besuchen die Germaniker erfreute (II 141 ff.). Letzterer Papst interessierte sich natürlich auch besonders für die Studien, deren Ordnung im 18. Jahrhundert der Cardinal ausführlich beschreibt (II 152—160). Höchst interessant ist die nun folgende Schilderung des Lebens im Colleg im 18. Jahrhundert, wie es sich in seinen frommen Uebungen, seinen Unterhaltungen, seinen Gebräuchen usw. abspielt, wobei selbst die Kost nicht vergessen wird (II 161—177). Kaum jedoch hat sich der Leser an dieser schönen Beschreibung erfreut, so muss er trüben Sinnes dem mit der Aufhebung der Gesellschaft Jesu beginnenden Niedergang des Collegs folgen bis zu dessen vollständiger Aufhebung im Jahre 1798. Gehoben wird er dann wieder, wenn ihm der Cardinal (II 207—358) die Wirksamkeit der Germaniker im 18. Jahrhundert, besonders der Ungarn, vorführt. ‚Unberechenbar‘, sagt der Cardinal (II 318), ‚ist der Einfluss, den die Schöpfung Gregors XIII auf die Gestaltung der kirchlichen Zustände in Ungarn und Croatien übte. Nicht weniger als 40 Bischöfe giengen in dem Zeitraum, der hier inbetracht kommt, aus dem Collegium Hungaricum hervor, nicht zu gedenken einer beträchtlichen Anzahl von Generalvicaren, Domherren und seeleneifrigen Pfarrern. Man irrt wohl nicht, wenn man die feste und entschiedene Haltung, welche der ungarische Episcopat den verderblichen kirchlichen Neuerungen Josephs II entgegensetzte, zu einem großen Theil auf Rechnung der Erziehung setzt, welche diese Prälaten in den von echt kirchlichem Geiste getragenen höhern geistlichen Bildungsanstalten von Rom, Wien und Tyrnau empfangen hatten. Den ungarischen Bischöfen wird es in alle Zukunft zu hoher Ehre gereichen, was sie durch den Primas Batthyányi dem König erklärten: sie hätten seine in Kirchenangelegenheiten erlassenen Verordnungen im Vertrauen auf eine bessere Ueberzeugung nicht veröffentlicht und könnten sie auch ohne Verletzung ihres Gewissens nicht veröffentlichen; sie wollten zwar Sr. Majestät nicht den Vorwurf machen, als maße sich dieselbe eine Gewalt über die Kirche an, sähen sich aber gleichwohl genöthigt, in tiefster Unterthänigkeit zu erinnern, daß die neuen königlichen Anordnungen in Kirchensachen die Grenzen der blos politischen Gewalt überschritten, wenn sie auch im übrigen mit Zustimmung und auf den Rath geistlicher Personen getroffen worden seien, die Sr. Majestät vielleicht mehr aus Schmeichelei als aus Liebe zur Sache gedient hätten‘.

Neben diesem Wirken der Germaniker im Weltklerus ist nicht minder anerkennenswert ihr Wirken im Regularklerus. Abgesehen von jenen Alumnen, welche später in einen Orden traten und deren Wirksamkeit der Cardinal an verschiedenen Stellen seiner Geschichte gedenkt, gab es auch Ordensleute, welche als solche in das Germanicum eintraten. Der Thätigkeit der letzteren widmet der Cardinal eine eigene Untersuchung (II 358—412), die ein geradezu überraschendes Resultat hat. ‚Die Bedeutung, welche das Germanicum für den Regularklerus, für die Reform der Ordenszucht und die Erhaltung des kirchlichen Geistes in den Klöstern hatte, geht weit über die verhältnismäßig nicht sehr große Anzahl der Ordensmänner hinaus, die in demselben ihre Ausbildung erhielten. In manchen Klöstern, wie St. Blasien, St. Ulrich in Augsburg, Fulda, St. Florian, Kempten, war es Tradition, daß man Sorge tragen müsse, immer einen Conventualen in Rom zu haben. Der besonders in Ungarn sehr verbreitete Paulinerorden verdankt dem Collegium geradezu seine Reform und die hohe Blüte, in der er sich zwei Jahrhunderte hindurch bis zur gewaltthätigen Aufhebung durch Joseph II erhielt. Auch der Umstand, daß von den aus den Klöstern aufgenommenen 267 Germanikern mehr als der vierte Theil Generalobere des Ordens, Aebte oder Pröpste ihrer Klöster wurden, beweist den bedeutenden Einfluss, den die Anstalt durch ihre Zöglinge auf die Hebung der Mönchsklöster und Stifter geübt hat‘ (II 367).

Endlich widmet noch der Cardinal ein eigenes Capitel (II 413—426) den Verdiensten der Germaniker um die Errichtung und Leitung der vom Concil von Trient vorgeschriebenen Diöcesanseminare in Deutschland und Ungarn. „Ihnen musste die Nothwendigkeit und hohe Nützlichkeit dieser Pflanzschulen einleuchtender sein als vielen andern, da sie den tiefeingreifenden Einfluss dieser Art der geistlichen Erziehung an sich selber erfahren hatten. Es ist daher nicht zu verwundern, daß wir von Anfang an bei einer großen Anzahl neuerrichteter tridentinischer Seminare den Zöglingen des Germanicum sei es als Stiftern, sei es als Leitern und Lehrern derselben begegnen‘ (II 416). So gründete zB. Archidiakon Gebauer das Seminar zu Breslau (I 442), Primas Lippay zu Tyrnau (I 459), Primas Lósi zu Preßburg (I 460), Bischof Kisdy zu Kaschau (I 463), Domcapitular Aufsees zu Bamberg (II 98), Graf Engel von Wagrain zu Enns für den Antheil der Passauer Diöcese ‚ob der Enns‘ (II 250), Cardinal Migazzi zu Waitzen (II 280) u. a. m.

Hiermit schließt dann der Cardinal die Geschichte des alten Collegs, um in einem einzigen Buche, dem sechsten (II 426—526), die

Wiedereröffnung des Collegs im Jahre 1818 und seine Geschichte bis heute zu behandeln, besonders die Wechselfälle des Jahres 1848 und 1870 sowie die Folgen des Culturkampfes für das Colleg. Die innere Einrichtung des Collegs wurde in vielfacher Beziehung den veränderten Zeitverhältnissen angepaßt. ‚Das Germanicum des 19. Jahrhunderts war demjenigen des 17. und 18. in manchen Punkten unähnlich. Die Söhne des deutschen Adels blieben aus; ein Adeliger war jetzt so selten wie früher ein Bürgerlicher. Ebenso waren die religiösen Orden nicht mehr vertreten' (II 451). Was sagt für die Leitung des Hauses der eine Satz: Das Collegium hatte keine Cardinalprotectoren mehr! Auch die Ordnung der Studien erfuhr manche Veränderung.

‚Wie die innere Einrichtung des Collegiums und die gesellschaftliche Stellung der Familien, aus denen sich die Zöglinge ergänzten, im 19. Jahrhundert sich sehr von derjenigen der vorausgegangenen Periode unterschieden, so wurde auch die Art der Wirksamkeit der aus der Anstalt hervorgegangenen Priester jetzt vielfach eine andere. Statt der vielen Domherren und Stiftscanoniker gab es von jetzt an desto mehr Pfarrer und Professoren' (II 457). Von dem Wirken der 910 Zöglinge dieses Jahrhunderts, unter denen sich drei Cardinäle (Reisach, Hergenröther und Steinhuber), ein Erzbischof, zehn Diöcesanbischöfe, zwei Weihbischöfe und ein apostolischer Vicar befinden, gibt uns der Cardinal einen Begriff durch statistische Nachrichten über deren Lebensstellung (II 457—462) und durch kurze Erwähnung der hervorragenden Alumnen, besonders solcher, deren Leben und Wirken schon dem Urtheile der Geschichte anheimgefallen ist (II 462—496). Im letzten Capitel faßt dann der Cardinal die Gesammtthätigkeit der Germaniker von 1552—1890 zusammen, gibt eine nach Diöcesen geordnete Statistik der kirchlichen Würdenträger und schließt seine Geschichte in würdiger Weise durch Aufzählung von 24 Alumnen, welche als Märtyrer oder im Dienste der Kranken, besonders der Pestkranken, gestorben sind (II 496—522).

Das in Kürze der Inhalt des Werkes, das der Cardinal ‚den gegenwärtigen und künftigen Germanikern in Liebe gewidmet' hat. Wir gestehen, daß wir staunten, als wir die Lectüre vollendet, trotzdem uns das Colleg und der Verfasser sehr wohl bekannt sind. Wir staunten über die herrliche Schöpfung der Päpste, die dieselbe den Händen der Gesellschaft Jesu anvertraut haben und die so außergewöhnliche Früchte gebracht hat, und über den Cardinal, den wir wohl als bedeutenden Theologen und ausgezeichneten Rector kannten, in dem wir aber nicht einen solchen Historiker vermutheten, als welchen er sich hier offenbart. Wenn der Cardinal im Vorwort

(S. IX) von Cordara sagt: ‚Er war nicht so sehr ein Geschichtsforscher als ein Geschichtsschreiber und besaß mehr die Kunst der Darstellung als die Geduld und Ausdauer in der mühsamen Forschung‘, so müssen wir von ihm sagen: er ist beides und besitzt es in hohem Maße. Welch eine Geduld und Ausdauer war nothwendig, um das ausgedehnte Material zu sammeln, zu prüfen und zu sichten! Für die innere Geschichte des Collegs war das Sammeln zwar nicht so schwer. Reiches Quellenmaterial boten dafür das Archiv des Collegiums, mit welchem diejenigen der einverleibten Abteien von S. Saba, S. Croce di Avellana, S. Cristina und Lodivechio und der Kirche von S. Stefano Rotondo vereinigt sind, die päpstlichen Originalbullen und Breven, die Acten der fünf apostolischen Visitationen, die Decrete der Cardinalprotectoren, das Diarium des ersten Rectors Lauretano und des gleichzeitigen Spirituals P. Overbeck, die Tagebücher der PP. Minister, die Aufzeichnungen des Procurators P. Galeno, die zum Theil noch vorhandene Correspondenz einzelner Rectoren, viele Briefe von Zöglingen und bedeutenden anderen Personen an die Oberen des Collegiums, endlich die Berichte über den finanziellen Stand desselben. Dieses vorhandene Material aber zu prüfen und zu sichten, welche Mühe! zumal wenn der Leser (I 345) erfährt, daß zB. von dem P. Rector Castorio († 1634) allein aus den Jahren 1626—1630 (durch einen Druckfehler heißt es l. c. 1526—1530) mehr als 1000 Briefe noch erhalten sind. — Welchen Fleiß, welche Ausdauer verräth aber erst die äußere Geschichte des Collegs, d. h. des Wirkens der Germaniker. Zwar findet sich ein dreibändiger Katalog, der wenigstens von 1653 an vollständige Personalangaben enthält, allein alles übrige war mühsam aus Localgeschichten und Monographien und durch briefliche Anfragen zu sammeln. Die Schwierigkeit wuchs umso mehr wegen der bedeutenden Anzahl der inbetracht kommenden Persönlichkeiten und der weiten Entfernung von Deutschland, da ja der Verfasser seinen Aufenthalt beständig in Rom hatte. Wenn nun gewiss sich noch vieles finden wird, was dem Cardinal entgangen ist[1]), so ist doch das Gebotene so reichhaltig, daß es billig unser Staunen erregt. Wir erinnern zB. allein an das statistische Material über die Domcapitel (II 209—212), über die Seminarien (II 416—426) und die Alumnen, wie es in beiden Bänden beständig wiederkehrt. Dabei bekundet der Cardinal eine außergewöhnliche Kenntnis der gleichzeitigen Geschichte der Kirche

[1]) Nachträge und Verbesserungen werden Seiner Eminenz gewiss sehr willkommen sein; Recensent ist gern bereit, solche an Seine Eminenz zu übermitteln.

in Deutschland und Ungarn, sowie in der Specialgeschichte der einzelnen Diöcesen, Städte, Capitel und Seminarien.

Wenn nun auch die Liebe, welche der Cardinal zu der Anstalt trägt, ‚die ihm eine überaus gute Mutter gewesen und der er sein Bestes und Höchstes verdankt‘ (Vorrede), ihn zum blinden Lobredner hätte machen können, so war doch nur die Wahrheit sein Stern in der Forschung. Es gewinnt sogar den Anschein, als ob er im Bewusstsein dieser Gefahr, mit einer größeren Gewissenhaftigkeit als nothwendig war, auch alle Schattenseiten zeigte. Er vergisst es nicht, die hie und da vorgekommenen Unordnungen im Colleg zu berichten, seien sie von einer größeren Zahl oder einzelnen begangen; ebenso verzeichnet er es, wenn in alter oder neuer Zeit Alumnen in ihrer späteren Wirksamkeit sich etwas zu Schulden kommen ließen (zB. I 251 267 292 298 300 306 381 387 409 468. — II 127 215 227 267 271 287 292 301 346 383 391 484 485), angefangen von dem Pseudo-Erzbischof Gobel (II 227), der die Mitra mit der Jacobinermütze vertauschte, bis zu dem bequemen Pfarrer (II 287), welcher nicht gern Bittprocessionen hielt und seinen Pfarrkindern sagte: ‚In Trient betet man ja schon; wenn denen der liebe Gott Regen oder Sonnenschein schickt, so kommen sie auch zu uns‘. So von unparteiischer Wahrheitsliebe geleitet, zeichnet der Cardinal Licht und Schatten und gibt ein vollständiges, getreues Bild des inneren Lebens im Colleg und der späteren Wirksamkeit seiner Alumnen in den verschiedenen Jahrhunderten. Nur beim 19. Jahrhundert, meinen wir, hätte der Cardinal etwas ausführlicher sein dürfen. Wie die Schilderung der Einrichtung des ‚Königs des Carnevals‘ (I 53), des Abschiedes der Alumnen (II 163) u. ä. gewiss niemand gern vermissen würde, so wäre wohl auch zur vollen Charakteristik des Lebens im jetzigen Colleg eine genaue Schilderung des Ferienlebens in S. Pastore, der Primizfeier, der Siebenkirchenfahrt u. ä., die der Cardinal nur kurz erwähnt, sehr willkommen. Auch hätte wohl zu II 449 die Schrift erwähnt werden dürfen, welche aus Veranlassung des Vortrages des Cultusministers v. Koch an den König von Bayern erschien: ‚Zur Belehrung für Könige. Ein Vor- und Nachwort zu einem Vortrage des weiland kgl. bayerischen Cultusministers Nicolaus von Koch vor Sr. Majestät dem Könige von Bayern über Ultramontanismus, Romanismus, Scholastik, deutsche Wissenschaft, das deutsche Collegium in Rom und die theologische Facultät in Würzburg. Zugleich ein Beitrag zur Charakteristik des verstorbenen und zur Ehrenschuld des künftigen Cultusministers von Bayern. Zweite, vermehrte Auflage. Leipzig, 1866. Commissions-Verlag von Heinrich Matthes‘. Endlich wäre vielleicht beim 19. Jahr-

hundert der Platz gewesen, ein Capitel über die literarische Thätigkeit der Germaniker zu schreiben, ähnlich wie der Cardinal für die früheren Jahrhunderte ihre Verdienste um die Reform der Domcapitel und Klöster sowie um die Errichtung und Leitung von Seminarien zusammenfasste. Es begegnen uns zwar aus dem alten Colleg ungefähr 50 Namen, bei denen der Cardinal kurz ihre literarische Thätigkeit erwähnt; dass aber gerade das 19. Jahrhundert ein solches Capitel verdient, erhellt schon aus der Nennung einzelner Namen wie Denzinger, Hergenröther, Hettinger, Willibald Maier, Scheeben, Schneemann, Jungmann Joseph und Bernhard, Hense, Schrader, Gutberlet, Franz Schmid, Stentrup, Müllendorf, Hurter, Nilles, Raich, Einig, Pohle u. a. Das Material dafür liegt ja schon vor in der Bibliothek und dem Katalog, welchen der hl. Vater Leo XIII zu einem seiner Jubiläen anzunehmen sich würdigte.

Für alle Perioden endlich hätten wir gewünscht, etwas mehr von den Spiritualen des Hauses zu hören. Nur hie und da wird einmal einer und zwar nur im Vorübergehen genannt. Allerdings geht ja deren tiefgehende Thätigkeit im Verborgenen vor sich, allein deren persönliche Tugenden tragen doch auch den Charakter einer öffentlichen Wirksamkeit an sich und beeinflussen doch auch ihre unsichtbare Thätigkeit in der Seelenleitung. Es sei nur erinnert an einen P. Huber und P. Werttenberg.

Wie nun der Cardinal als Geschichts*forscher* sich bewährt, so macht er auch meisterlich den Geschicht*schreiber*. Der Gefahr, in den einzelnen Perioden immer dieselben Capitel wiederkehren zu lassen, ist er glücklich entgangen. Er weiß im Gegentheil alles auf das schönste in einander zu verweben und so eine erquickende Abwechslung hervorzurufen. Dazu schreibt der Cardinal einen vornehmen und leicht fließenden Stil. So wird die Lectüre zu einer äußerst angenehmen, selbst in den Theilen, wo der Cardinal Namen an Namen und Zahlen an Zahlen reiht und nur ganz kurze Bemerkungen hinzufügt.

So speciell nun die Geschichte eines Collegs scheint, so ist doch die vorliegende Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom geeignet für einen sehr weiten Leserkreis. Zuerst kommen natürlich die Zöglinge des Collegs, die in den zahlreichen Beispielen heiligen Strebens und Wirkens ihrer Vorgänger einen mächtigen Sporn zur Nacheiferung finden werden. Sodann darf niemand, der sich für die Kirchengeschichte von Deutschland und Ungarn interessiert, das Buch unbeachtet lassen; noch viel weniger darf jemand, der sich für die Geschichte der Gesellschaft Jesu, irgend einer Diöcese oder gar eines Domcapitels oder Seminars

interessiert, dieses Buch unbeachtet lassen. Selbst Culturhistoriker finden in diesem Werke reichen Stoff, und auch Musiker finden hier als Kapellmeister des Collegs Männer wie Ludwig da Vittoria, Stabile, Giovanelli, Anerio, Agazzari, Giacomo Carissimi u. a. Möge das ausgezeichnete Werk diesen weiten Leserkreis finden!

Mainz. W. E. Hubert.

William Laud (Leaders of Religion) by W. H. Hutton. London, Methuen, 1895. XI, 240 p. 8.

Laud hat in neuester Zeit manche Biographen gefunden; die besten sind unstreitig a Romish Recusant und Hutton, deren Darstellungen sich gegenseitig ergänzen; dagegen sind die Werke von Hook, Simpkinson, welche in Laud einen Repräsentanten der Low Church sehen wollen, von vornherein verkehrt. Laud ist unzweifelhaft ein Vorgänger der modernen Ritualisten oder richtiger der Pusey des 17. Jahrhunderts. Wie Pusey im 19. Jahrhundert die Staatskirche durch Zurückgehen auf die Lehre und die Gebräuche der Urkirche zu reformieren und geistig zu heben suchte, so wünschte Laud auf den protestantischen Stamm das katholische Reis zu pfropfen und der Staatskirche eine neue Verfassung, ein neues Ritual zu geben, während er auf die Einheit der Lehre wenig Gewicht legte. Hutton macht wohl nicht mit Unrecht gegen Gardiner geltend, daß die Betonung der äußeren Ehrfurcht von seiten Lauds die Hochschätzung des inneren Geistes und der wahren Andacht nicht ausgeschlossen habe, daß die extreme Richtung der Puritaner, welche in der Unehrerbietigkeit im Hause Gottes den besten Beweis der Anbetung im Geiste und in der Wahrheit erblickten, das andere Extrem verschuldet habe; Laud ist jedoch hierdurch nicht gerechtfertigt. Er wollte offenbar eine Reform der Kirche durch äußere Gewaltmittel, keine Reform von innen heraus, und unterschied sich im Grunde nur wenig von den streng anglicanischen Mitgliedern der Oxford-Bewegung, welche von öffentlichen Zusammenkünften und Adressen das Heil erwarteten und die Veröffentlichung der Tracts durch Newman missbilligten. Man kann wohl mit Recht behaupten, die von Laud eingeführte Bewegung war der Oxford-Bewegung ähnlich, jedoch mit dem großen Unterschied, daß ihr das höhere geistige Element, das in Newman vertreten war, fehlte, daß die ältere Bewegung sich auf die Regierung stützte, während die jüngere Bewegung an die besseren Elemente im Volke appellierte. Gardiner in seiner History of England und Wakemans Puritans haben diesen Punkt weit besser hervorgehoben als H.;

Gardiner macht ganz besonders darauf aufmerksam, dass Laud unter den Frauen keine Theilnahme erweckte.

Eine Reformation, welche der Lehre nur untergeordnete Bedeutung zuerkennt, welche alle Parteien zu umfassen sucht und nichts mehr als äußere Uebereinstimmung verlangt, muss naturnothwendig ihren Zweck verfehlen und kann nie und nimmer Begeisterung einflößen. Laud schadete der von ihm so sehnlich gewünschten geistigen Erneuerung der Staatskirche durch seinen Erastianismus. Hutton bemerkt zwar: ‚Laud war kein Erastianer, denn er wünschte, dass der Staat auf religiösem Gebiete nicht befehlen, sondern gehorchen sollte. Aber der theoretische Unterschied, den er machte, ließ sich praktisch nicht aufrecht erhalten. Das Publicum trennte die Functionen des geheimen Staatsrathes und der Mitglieder der Sternkammer keineswegs von denen des Erzbischofs. Karl I und Laud arbeiteten Hand in Hand und ihre weiseren Maßnahmen litten, weil sie mit ihren politischen Fehlern in Beziehung gebracht wurden‘ (S. 64).

Laud begieng einen weiteren Fehler durch Abschaffung der Vorlesungen, in denen der Calvinismus eingeschärft wurde. Wenn er das Volk zum Anglicanismus bekehren wollte, musste er den calvinischen Predigern anglicanische Prediger entgegensetzen und durch diese das Volk für die würdige Feier des Gottesdienstes gewinnen. Noch heutzutage haben die Nonconformisten bessere Prediger als die Anglicaner und geben sich mehr Mühe, ihre Predigten der Fassungskraft der Zuhörer anzupassen; das war natürlich weit mehr der Fall zur Zeit Lauds. Die puritanisch gesinnten Prediger verfehlten natürlich nicht, die von Laud befürworteten Neuerungen als papistische Greuel zu verschreien und Laud als einen verkappten Papisten zu bezeichnen, obgleich Laud ein bitterer Verfolger der Katholiken war. Noch bevor er seine Landsleute zu seinen Ansichten bekehrt hatte, bemühte sich Laud, Irland und Schottland zu reformieren und seinem System in diesen Ländern Eingang zu verschaffen. Schon dieser eine Umstand beweist, dass Laud die staatsmännische Begabung fehlte, dass er auf die Ideen, Anschauungen, Vorurtheile seiner politischen und religiösen Gegner nicht einzugehen vermochte. H. gibt das zum Theil selbst zu, hätte indessen die Fehler Lauds, seine Ungeduld, seine Gereiztheit, seine Rachsucht bestimmter hervorheben müssen. Sein Benehmen gegen Bischof Williams, was immer auch H. dagegen einwenden mag, war ebenso unklug als lieblos. Laud war ein überaus rühriger, eifriger Mann, frei von gemeiner Selbstsucht, der, was er als richtig erkannte, mit seltener Festigkeit und Unerschrockenheit durchzuführen suchte. Die anglicanische Kirche verdankt ihm sehr viel; es ist freilich eine ganz

andere Frage, ob die Verquickung protestantischer Lehre mit katholischen Gebräuchen ein Segen für die Staatskirche gewesen ist.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Geschichte des Alten Testamentes mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft. Von Dr. Aemilian Schöpfer, Professor an der fürstbischöflichen theologischen Diöcesan-Lehranstalt in Brixen. Zweiter Halbband. Brixen, Kath.-pol. Pressverein, 1894. S. 241—544. 8.

Der erste Halbband des vorliegenden Werkes wurde in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1893, S. 724 ff.) von P. Hummelauer in Uebereinstimmung mit der Mehrzahl der katholischen Recensenten sehr günstig beurtheilt. Dieser zweite Halbband — vom Tode Josuas bis zur Fülle der Zeiten — ist nach den gleichen Principien gearbeitet. Wir können uns also sehr kurz fassen. Reichhaltigkeit an Stoff, gewissenhafte Berücksichtigung der die heilige Geschichte berührenden Wissenszweige, pietätvolle Behandlung des inspirierten Schrifttextes, Würdigung der Typik des alten Testamentes, vorsichtige Freiheit des Urtheils zeichnen auch diesen Theil aus.

Es liegt auf der Hand, dass der Verfasser einer Geschichte des alten Testamentes, namentlich wenn sie ‚zunächst für die Candidaten des Priesterthums berechnet' ist, sich große Beschränkung in der Behandlung von Gegenständen und Fragen auferlegen muss, die mit aller Ausführlichkeit in eigenen biblischen Disciplinen, wie Introduction, Archäologie usw. untersucht werden. Auf allgemeinen Beifall in allen Punkten ist dabei freilich nicht zu rechnen. So möchten wir es, was andere vielleicht tadeln werden, Sch. danken, dass er sich in der Vertheidigung der Authenticität, der Einheit usw. der prophetischen Bücher sehr kurz gefasst, dafür der Vermittlung eines tieferen Verständnisses des prophetischen Berufes und des Wirkens der Hauptträger desselben einen verhältnismäßig so breiten Raum gewährt hat. Bei der überragenden Stellung, welche die Propheten im Volke Gottes einnahmen, rechtfertigt unseres Erachtens allein schon die nothwendige Klarlegung der göttlichen Pragmatik, welche die heilige Geschichte beherrscht, diese Ausführlichkeit. Dazu tritt aber für unsere Zeit noch die entscheidende Wichtigkeit, welche einem klaren Einblicke in das Amt und das Wirken der Propheten für die Beurtheilung und Bekämpfung der modernen Bibel- speciell Pentateuchkritik zukommt. Durch die Consequenz ihrer Theorien sehen sich die ungläubigen Bibelforscher genöthigt, uns jene vom Geiste Gottes erfüllten und getriebenen Männer als wahre psycho-

logische Monstra zu schildern. Auf der einen Seite sind es Ideale der Menschheit, auf der andern theils Revolutionäre und Königsmörder, theils nervenkranke Hallucinanten und wüste Phantasten, nach Umständen gemeine Betrüger. Wer wie Referent vom Studium in solchem Geiste geschriebener protestantischer Werke unvermittelt zur Lesung der über das Prophetenthum handelnden Paragraphe dieser Geschichte des alten Testamentes übergeht, der fühlt es förmlich, daß er aus Nacht und Finsternis wieder in den hellen Tag der katholischen Wahrheit eintritt. Sch. hat in der kurzen Abweisung des Rationalismus die ältere, idealere Form desselben allein berücksichtigt. Wünschenswert dürfte für eine neue Auflage eine kleine Orientierung über die Prophetenschulen sein, weil die Kritiker das Dunkel, welches über dieser Einrichtung liegt, maßlos für ihre Zwecke ausbeuten.

Ein kurzer, aber sehr reichhaltiger Anhang handelt über den Kanon und die Integrität der Bücher des alten Testamentes. — Mit der Aufzählung einzelner kleiner Verstöße wollen wir uns nicht aufhalten. Der Verfasser bringt ja im Vorwort für seine Bitte um Nachsicht wegen etwaiger Mängel eine vollgiltige Begründung. Wenn zB. S. 437 König Sedekias als Sohn Joakims und Bruder Jechonias' aufgeführt wird, so zeigt ein Vergleich mit S. 442, wo Sedekias richtig als Oheim des Jechonias erscheint, daß es sich nur um ein leicht begreifliches Versehen handelt.

Joseph Kern S. J.

1. **Enchiridion** theol. dogm. generalis auctore Fr. Egger. Ed. 2. Brixinae, Weger, 1895. VIII, 660 p. 8.

2. **Compendium** theol. fundamentalis auctore Jer. Dalponte. Tridenti, Monauni, 1894. 365 p. 8.

3. **Institutiones** theol. dogm. generalis auctore Bern. Jungmann. Ed. 4. Ratisbonae, Pustet, 1895. 260 p. 8.

Die letzten Jahre bringen immer neue Compendien der Fundamentaltheologie, so daß über einen Mangel in dieser Hinsicht jede Klage verstummen muss; eher wäre man geneigt, etwas weniger zu wünschen. Wenn man aber die verschiedenen Lehrbücher vergleicht, so ergibt sich, daß bis jetzt kein einheitlicher Begriff dieser theologischen Disciplin existiert, was Kihn (Encyklopädie und Methodologie S. 391 ff.) eingehend darlegt. Ja, Inhalt, Anordnung und Methode sind auch bei jenen verschieden, welche dieselbe Schule besucht haben, wie im vorliegenden Falle die drei Germaniker be-

weisen. Es wäre wohl wünschenswert, ‚daß diese Disciplin nach innerem Gehalt, nach bestimmter Begrenzung ihres Gebietes und nach methodischer Behandlung in der nächsten Zukunft an Vollkommenheit gewinne‘ (Kihn S. 404), aber diese Hoffnung dürfte sich nicht verwirklichen, so lange nicht die scholastische Philosophie wieder zu ihrem Rechte gelangt. Unsere Gymnasien können unmöglich genügend auf die Theologie vorbereiten. Dazu kommt noch die übermäßige Ausdehnung und Zersplitterung der positiven Fächer, der Priestermangel und andere verschiedene praktische Rücksichten. Unsere drei Verfasser zB. haben zwar für Seminarien, nicht für Universitäten, geschrieben, aber es ist doch ein Unterschied zwischen der gebundenen Marschroute in Oesterreich und der unbeschränkten Freiheit der Bischöfe in Belgien. Somit wollen wir den Verfassern aus dieser Verschiedenheit keinen Vorwurf machen; denn einheitliche Systematik ‚ist der Güter höchstes nicht‘. Der Vorschlag von A. Perger S. J. in der Passauer Monats-Schrift (1895, Heft 3), der zB. in der Lehre über die Kirche alles, mit Ausnahme der Apostolicität und Heiligkeit der Kirche, der Dogmatik überlassen will, dürfte demgemäß Theoretiker und Praktiker wohl noch nicht so schnell einigen. In dieser Hinsicht kann man Egger beipflichten, der das der Fundamentaltheologie zugestandene Jahr dogmatisch ausnützt, da zwei Semester für specielle Dogmatik wohl nicht ausreichen, da erfahrungsgemäß auch nach drei Jahren Philosophie vier Jahre Dogmatik nicht zu viel sind.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir auf Inhalt, Anordnung und Methode der drei Compendien eingehen.

1. Egger. Dieses Werk[1]), das die Lücke zwischen der Propädeutik und speciellen Dogmatik desselben Verfassers ausfüllt, reiht sich diesen würdig an. In fünf Tractaten behandelt es, nach den einleitenden Bemerkungen über Begriff, Eintheilung usw. der Theologie, die Offenbarung, die Tradition, die Schrift, die Kirche, den Glauben.

---

[1]) Laut Vorrede der zweiten Auflage hat der Verfasser ‚es weder nöthig noch rathsam gefunden, viel zu ändern‘, sondern blos die Encyclica Providentissimus Deus reichlich benützt, die ihm eine Billigung seiner Grundsätze in der ersten Auflage zu sein scheint. Somit gilt diese Besprechung der ersten Auflage auch für die zweite, besonders da wir die hervorgehobenen Punkte verglichen haben. Die zweite Auflage unterscheidet sich ferner von der ersten (1893) dadurch, daß sie um einen Bogen gewachsen ist; die Randnummern sind geblieben, die Ueberſichtlichkeit ist durch verschiedenen Druck noch erhöht.

Im ersten Tractat beschränkt sich der Verf. nicht auf die Offenbarung, sondern bespricht auch die Religion im allgemeinen, ihren Ursprung, ihre Verpflichtung, Natur und Eigenschaften im Gegensatz zu dem alten und modernen Heidenthum, dem sogenannten Progressismus. Dieser Theil hat uns sehr gefallen. Dann folgen wie gewöhnlich die Capitel über Möglichkeit, Convenienz, Nothwendigkeit, Kriterien der Offenbarung. An diese schließt sich die Darlegung der christlichen Offenbarung an, wie sie, im alten Bunde vorbereitet, in Christus, ihrem Stifter, und seinem Werke sich gleichsam verkörpert.

Der zweite Tractat weist die Existenz der Tradition nach, erklärt ihre Kriterien, ihre Vollkommenheit und Entwicklung.

Der dritte Tractat handelt über die Auctorität der hl. Schrift, den Kanon, die Authentie der Vulgata und die Interpretation, worin er im Anschluss an die Encyclica Leos XIII von der sogenannten freieren Richtung weit entfernt ist.

Den vierten Tractat beansprucht die Kirche, ihre Stiftung, ihr Wesen, ihre Eigenschaften, die Merkmale der wahren Kirche, endlich die Lehre über den Primat: Einsetzung, Dauer, Wesen, Unfehlbarkeit. Wie man sieht, folgt er dem Gange des Vaticanums.

Im fünften Tractat wird die Natur des Glaubens, die regula fidei, der intellectus fidei kurz dargestellt, woran sich zwei gute Inhaltsverzeichnisse anschließen.

Die Methode von E. ist nicht rein apologetisch, sondern zugleich dogmatisch; deshalb gibt er in den ersten Tractaten beide Beweisformen getrennt. Später tritt das nicht mehr so klar hervor, weil es wohl nicht mehr so nothwendig ist, und dem Professor auch etwas zu thun bleiben soll. Man muss gestehen, daß E. diese Methode genügend rechtfertigt (n. 20) und auch gut durchführt.

An diesem Werke muss man vor allem die Klarheit und Uebersichtlichkeit bei aller Kürze loben; nur selten bewahrheitet sich das Wort von Horaz: brevis esse laboro, obscurus fio. Solche Fälle sind (n. 270 ff.) die Begriffsbestimmung der Gesellschaft, nach welcher man geneigt wäre, die Arbeiter einer Fabrik als Gesellschaft zu bezeichnen; n. 365 die spanische Inquisition, die als rein staatliches Institut gefasst zu sein scheint; n. 436 B der Umfang der freien Gewissheit, wo die Beispiele der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht recht passen wollen; endlich einzelne Theile aus dem Tractat über den Glauben.

Ferner sei die Vollständigkeit, die ausgebreitete Literaturkenntnis, die gute Beweisführung und die kurze übersichtliche Darstellung der Väterlehre, in der sich der Verf. meistens auf Hurter

beruft, hervorgehoben. Die Schwierigkeiten sind fast immer syllogistisch gefasst, was nur zu loben ist.

Als Handbuch kann dieses Werk bestens empfohlen werden, besonders auch zur Wiederholung für solche, die längere dogmatische Studien zu machen das Glück hatten; was auch der hochwürdigste Bischof von Passau in der Monats-Schrift rühmend erwähnt. Dazu ist die Ausstattung sehr gut und macht dem Verlag alle Ehre.

Um auf einzelnes einzugehen, möchten wir dem Verf. einige Punkte zur Erwägung vorlegen, die bei einer neuen Auflage vielleicht dienlich sein dürften.

In n. 3 ff. ist Subject und Object öfter verschieden erklärt, was doch der Klarheit in jungen unphilosophischen Köpfen schadet. Der Beweis für die Nothwendigkeit der öffentlichen Religionsübung des Staates könnte heutzutage strenger durchgeführt werden (n. 39 ff.). Die Unterscheidung von necessitas medii et praecepti müsste vollständiger gegeben werden. Die Ansicht der Reformatoren ist (n. 43) ungenau dargelegt; über die Verdammung der Götzendiener (n. 52 Schol. 2) ließe sich einiges einwenden, wie auch über die positive Förderung des Christenthums durch das Heidenthum (n. 54). Anlass zu Missverständnissen bildet die Eintheilung der Offenbarung in natürliche und übernatürliche mit Rücksicht auf den status naturae purae (n. 56). Schwer dürfte auch zu beweisen sein, dass das ganze Menschengeschlecht sich nach einem Erlöser gesehnt habe (n. 126). Auffallend ist der Satz (n. 261 a) über die Irrthumsfähigkeit der Mutter Gottes; wir können uns nicht vorstellen, dass der ‚Sitz der Weisheit‘ und die ‚allerweiseste Jungfrau‘ eines materiellen Irrthums in Glaubenssachen fähig gewesen sei. Im Tractat über die Kirche können wir die Definition von Bellarmin nicht für so vollständig und klar halten, dass sie keiner Ausbildung fähig wäre. Wir halten vielmehr dafür, dass sie mehr im polemischen Interesse gegen die Protestanten in Rücksicht auf die Sichtbarkeit der Kirche aufgestellt wurde. So tritt, um nur einiges zu erwähnen, das Moment der Kirche als Kirche Christi ganz zurück; das Opfer und seine centrale Stellung findet keine Erwähnung, überhaupt tritt der organische Zusammenhang der Kirche als societas divino-humana, wie ihn E. selbst im Texte andeutet und Scheeben in den Mysterien zeichnet, nicht hervor. Somit finden wir die Polemik mit Schouppe überflüssig. In dieser Frage wünschten wir vielmehr eine bedeutende Fortbildung und nicht ein Stehenbleiben bei einer hergebrachten Formel. Nicht minder berechtigt ist dieser Wunsch in der Lehre über die Glieder der Kirche; es ist zB. zum mindesten ungenau, dass die haeresis materialis genüge, uns den Titel eines vollberechtigten Gliedes

der Kirche zu rauben; wenn sie der Formalgrund wäre, dann gienge es wohl manchen Theologen und Predigern schlecht. Christus (n. 310) ist für die Kirche doch wohl etwas mehr als äußere Wirkursache; der mystische Leib Christi bedeutet jedenfalls noch etwas Höheres. In der Abhandlung über die 8 Eigenschaften der Kirche vermisst man bei der Einheit und Heiligkeit den Beweis, dass diese **nur** der katholischen Kirche zukommen. Ueber die Unfehlbarkeit hätten wir etwas genaueren Aufschluss gewünscht. Die Beispiele (n. 331) sind zum Theil missverständlich. Trotz des Commentars von Granderath über den Zusammenhang des Primates mit der römischen Kirche könnte man etwas mehr als ein dogmatisches Factum vertheidigen (n. 389). Das ist jedenfalls ein Minimum, das angedeutet sein könnte. Die Analyse des Glaubensactes nach Lugo erscheint ohne die anhaftenden Bedenken (n. 453 vgl. Stentrup Th. 21). Inbezug auf den Ausdruck wäre der häufige Gebrauch von dico quod, docent quod usw. zu vermeiden.

Diese wenigen Prüfungsvorschläge verschwinden aber fast ganz in dem ausgezeichneten Ganzen und sollen dem Verf. nur bekunden, mit welchem Interesse Ref. das Buch studiert hat. Zum Schlusse können wir nichts Besseres thun, als die ungemein lobende Anerkennung des hochwürdigsten Fürstbischofs von Brixen, die dem Werke voraufgeht, anzuführen: Singularis huius libri praerogativa in eo est, quod auctor in omnibus, quae huc spectant, presso pede concilium Vaticanum sequitur. Haud minori laude digna est ratio, qua materia substrata dividitur, enucleatur, exponitur. Stylus tam brevitate quam perspicuitate commendatur.

2. **Dalponte.** Vier Jahre nach dem Erscheinen seiner speciellen Dogmatik (vgl. diese Zeitschrift 1891, S. 548) beschenkt uns der Verf. auf vielseitiges auch autoritatives Drängen mit dem Compendium der Fundamentaltheologie. Die Grundsätze sind laut der kurzen Vorrede dieselben wie im früheren Werke, ebenso die Vorzüge und die wenigen Mängel. Zu letzteren rechnen wir die große Anzahl von Druckfehlern, die wir jedoch mehr den italienischen Setzern auf Rechnung schreiben. Im übrigen ist Druck und Papier ausgezeichnet, der Preis 2 Gulden. Ein anderer Mangel haftet am Inhaltsverzeichnis, das nichts als die Capitelüberschriften enthält; das dürre Skelett sähen wir lieber mit einem Leib, wenigstens mit dem ganzen Muskelsystem überkleidet.

Diese Ausstellungen werden aber von den Vorzügen bei weitem aufgewogen. D. theilt seinen Stoff in zwei Theile: demonstratia christiana und catholica. Letzterer umfasst die Lehre von

der Kirche, dem Papste, von der Glaubensregel und sehr kurz von der Analyse des Glaubensactes. Die Lehre über Tradition und Schrift ist in die Lehre von der Kirche eingegliedert, im Gegensatz zu Egger, Hurter und andern. Dieses Verfahren hat seine guten Gründe.

Vor allem zu loben ist die klare Uebersichtlichkeit und die schöne, durch verschiedenen Druck hervorgehobene Anordnung, was bei einem Schulbuch die erste, leider oft vernachlässigte Bedingung ist. Reiche Literaturkenntnis der alten und neuen, ausländischen und inländischen Theologie haben es dem Verf. ermöglicht, auf dem engen Raum von 352 Seiten alles Wissenswerte knapp zusammenzustellen; die Encyclica über das Bibelstudium findet ihre Verwertung. Sehr wohlthuend wirkt wie bei Egger die ruhige, klare Objectivität bei Darlegung von Controversen. Da hat das Herz nichts mitzureden. Die Begriffserklärungen sind ausgezeichnet, die Schriftbeweise gut, die Väterstellen meistens sehr maßvoll. Die Schwierigkeiten sind wie bei Egger durchweg syllogistisch gestellt und gelöst.

Zum Schluss noch einige Bemerkungen. In n. 13 könnte man den confessionslosen Staaten noch gründlicher zu Leibe gehen; in der Frage über die Zugehörigkeit der motiva credibilitatis zum Formalobject des Glaubens dürfte es erlaubt sein, denselben etwas mehr als den Wert einer reinen Bedingung (n. 376) beizulegen.

Dieses Werk verdient auch neben Hurter, Egger eine Stelle.

3. Jungmann. Dieses Werkchen tritt nach drei Manuscriptauflagen für das Seminar in Brügge nunmehr in vierter Auflage in die Oeffentlichkeit. Der verstorbene Verfasser ist so bekannt, daß man zu seinem Lobe nichts mehr beitragen kann. Deshalb begnügen wir uns mit einer kurzen Skizze des Inhaltes. Er theilt den Stoff in zwei Theile: I. von der übernatürlichen geoffenbarten Religion im allgemeinen, Möglichkeit usw. und überlässt wie Dalponte das übrige mit Recht der Philosophie. II. Von der Existenz der geoffenbarten Religion. Er stellt gleichsam nur eine Hauptthese auf: Die christliche Religion, in concreto die katholische Kirche, ist göttlichen Ursprungs, folglich wahr. Diese beweist er nach Sicherstellung der Schrift als historischer Quelle in fünf Propositionen als ebenso viel Beweisen: Die Wunder und Prophezeiungen Christi, die Martyrer, die wunderbare Ausbreitung der Kirche, ihre wunderbare Erhaltung, die Veränderung in Lehre und Sitten. Alles übrige weist er in den dogmatischen Tractat über die Kirche. Zur leichteren Wiederholung gibt er am Schlusse auf 31 Seiten eine kurze Analyse des ganzen Tractates.

Der Name Pustet bürgt für die Ausstattung.

Wenn man die drei Werke mit einander vergleicht, so muss man jedem in seiner Art vollen Beifall spenden, obschon sie die gewünschte Uebereinstimmung nicht bekunden, sondern vielmehr das Wort protestantischer Kritiker widerlegen, daß die katholischen Lehrbücher wie die Blätter eines Baumes seien; kenne man eines, so kenne man alle.

Jos. Brandenburger.

The Claims of Christianity by W. S. Lilly. London, Chapman & Hall, 1894. XXXV, 258 p. 8.

Nächst Wilfrid Ward ist Lilly der populärste Philosoph und Vertheidiger der katholischen Kirche. Eine durchsichtige Darstellung, große Vertrautheit mit der protestantischen englischen Literatur, ein ausgebreitetes historisches Wissen, das er trefflich zu verwerten versteht, gewähren seinen Büchern einen Reiz, der andern weit solideren Werken fehlt. L. bringt wohl nicht viel Neues und begnügt sich in vielen Fällen, das Material, das er anderswo gefunden, für das englische Publicum mundgerecht zu machen; aber wer einmal zu seinem Buche gegriffen, der legt es nicht gern bei Seite. Der Stoff ist also abgegliedert: 1. Das Christenthum und die Welt, 2. Christenthum und Buddhismus, 3. Christenthum und Islam, 4. Christenthum und Christenheit, 5. Christenthum und Renaissance, 6. Christenthum und die protestantische Reformation, 7. Christenthum und das neue Zeitalter. Unter Christenheit versteht L. die christliche Staatenrepublik, unter Christenthum aber die christliche Lehre sowohl als die christliche Kirche, eine eng verbundene, in Lebensgemeinschaft stehende geschlossene Gesammtheit. Interessant sind die Bemerkungen des Cardinals Newman und des Rhys Davids, einer Autorität auf diesem Gebiete über den Buddhismus, der als Religion am Absterben ist. Weniger befriedigt das dem Islam gewidmete Capitel. So hätten wir die Citate aus Seid Amir Alis Apologie des Islam gerne verkürzt gesehen. Derselbe gibt meistens nur Rhetorik, selten einen Beweis. L. geht in seinem Bestreben, Mohammed gerecht zu werden, vielfach zu weit und hebt die Herabwürdigung des Familienlebens durch den Koran nicht gehörig hervor. L. kennt die Werke von Sprenger, Weil; das Werk von August Müller ist ihm entgangen. Die betreffenden Citate gewähren dem Buch einen besonderen Reiz, wir geben hier eine Stelle aus Biot wieder, welche uns erklärt, wie und warum sich manche moderne Schriftsteller durch falsche Inductionsschlüsse zu irrigen Urtheilen verleiten lassen. Quand les écrivains modernes mentionnent quelque

usage local, quelque particularité isolée du moyen âge, c'est presque toujours pour en prendre occasion de les faire contrastes, en bien ou en mal, avec ce qu' il existe aujourd'hui. De pareils rapprochements sont en général faux dans leur principe et sans justesse dans leurs conséquences. Tâchons que notre philosophie eut la patience de bien connaître ces faits avant de se mettre à les juger (S. 101). In dem Buche finden sich manche treffende Bemerkungen, zB. ‚Die antinomische Richtung der lutherischen Lehre hat größeren Schaden angerichtet als der Ablaßkram, seine Lehre von der Rechtfertigung hat die Fundamentalgesetze der menschlichen Vernunft untergraben'. L. ist gleichfalls im Rechte, wenn er gegen die Lehre Luthers, daß sich jeder aus der Bibel seinen Glauben bilden könne, einwendet, daß infolge der natürlichen Beschaffenheit der Geister Lehrunterschiede unvermeidlich seien. Im letzten Capitel wird darauf hingewiesen, daß der katholische Philosoph sich die Fortschritte der Neuzeit zu Nutze machen müsse und nicht sklavisch an dem Alten festhalten dürfe, daß die Annahme widersinnig sei, daß Aristoteles und die Scholastiker mit ihrer mangelhaften Kenntnis der Naturgesetze überall das Richtige getroffen hätten.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Geschichte der Musik von Aug. Wilh. Ambros. Dritte (für den 4. Band zweite, für den 1. Band ganz neu umgearbeitete) vermehrte und verbesserte (von B. v. Sokolowsky. G. Nottebohm, H. Reimann besorgte) Auflage. Leipzig. F. E. C. Leuckart, 1881 1887 1891.

Eine ‚Geschichte der Musik', nicht blos der profanen, sondern auch der kirchlichen Musik (welche wir zunächst in dieser theologischen Zeitschrift berücksichtigen), nicht blos eines Volkes oder eines Welttheiles, sondern aller Völker, der civilisierten wie Naturvölker, nicht blos eines Zeitalters, einer Periode, sondern aller Zeiten (bis auf die ‚neueste Zeit'[1]) exclusive), soweit wir sie mit Studium verfolgen können, also eine Geschichte im weitesten Umfang, ist ein gewaltiges Unternehmen, ein Unternehmen, das die Kräfte eines Menschenlebens übersteigt, wenn nicht entweder Mitarbeiter die Arbeitslast theilen, oder wenigstens Vorarbeiten vorhanden sind, welche für manche Abschnitte und Perioden sei es eine

[1]) Abgeschlossen wird mit Claudio Monteverde († 1643), Froberger († 1667) und Pasquini († 1710). Ambros wurde durch den Tod (1876) aus der Arbeit herausgerissen.

Grundlage, sei es eine Nachhilfe gewähren. Das letztere ist nun allerdings bei unserm Vorwurf der Fall. Abgesehen von den seiner Zeit Aufsehen erregenden und noch jetzt höchst schätzbaren Werken eines Michael Prätorius, eines Athanasius Kircher S. J., Bontempi, Bonnet, eines P. Martini von Bologna, des Orakels seiner Zeit, und anderer, sind die zwei Bände der Musikgeschichte von Forkel, an den berühmten Gerbert anknüpfend, die ‚Geschichte der europäisch-abendländischen Musik' von Kiesewetter, die sich durch reiches Material und große Uebersichtlichkeit auszeichnet, sowie seine ‚Musik der Araber'. und ‚Gallerie alter Contrapunktisten', ferner Coussemakers höchst wichtige Ergänzung des Gerbert'schen Sammelwerkes unter dem Titel Histoire de l'harmonie du moyen-âge, die Arbeiten der Belgier Fétis und Gevaert, der deutschen Musikgelehrten H. Bellermann, O. Lindner, R. Westphal, gewiss sehr schätzenswerte Quellen- und Hilfswerke für Musikgeschichte. Aber da Ambros sich nicht begnügt, blos, wie der Titel des Werkes besagt, Geschichte zu schreiben, d. h. die äußere Entwicklung der Musikkunst nach pragmatischer Methode darzulegen, die fördernden und hindernden culturellen Momente, die Blüten und Früchte der Kunst, die einzelnen Fruchtbäume selbst vorzuführen, sondern Kunstgeschichte im specifischen Sinne des Wortes liefern, also auf ästhetischer Grundlage die Darlegung der inneren, ‚organischen Entwicklung der Kunst' (I. Band, Vorw. S. IX, XV und besonders XVII) geben will, so erwächst unter der Hand ein theils unbegrenztes, theils unbezwingbares Material; unbegrenzt, weil die Verzweigung der einen Kunst in verschiedene Formen, wie sie zu allen Zeiten bei den verschiedensten Völkern hervortraten, weder hinsichtlich der ‚organischen' Glieder derselben, noch ihrer Entwicklungsgesetze und Entwicklungsphasen eine Grenze kennt; unbezwingbar, weil ebendadurch eine Uebersicht und Beherrschung des Stoffes unmöglich ist. Freilich erleichtert sich Ambros seine sich selbst gesetzte Aufgabe dadurch, daß er die ‚organische Entwicklung der Kunst' nur bei den größten Völkern des Abendlandes vorführt, die übrigen Nationen und Welttheile so ziemlich cursorisch nimmt. Hiebei ist besonders zu bedauern, daß die Musik der Hebräer, die für die christliche Kirchenmusik, besonders in der ersten Kirche, so wichtig war, verhältnismäßig so wenig eingehend behandelt wird. Ganz richtig sagt Ambros (im 2. Bd S. 1), daß die neugegründete Christengemeinde, wie so manches andere, so auch den Psalmengesang von der Synagoge herübergenommen habe; es ist diese Ansicht jetzt die allgemein angenommene: warum nun hat er weder im ersten noch im zweiten Bande die Psalmtöne mit ihren durch die Kirchentonarten hervorgebrachten Aenderungen und

Combinationen nicht wenigstens kurz vorgeführt und deren inneren Zusammenhang angedeutet? Das wäre doch gewiss zur Erklärung der organischen Entwicklung der christlichen Kirchenmusik sehr wichtig gewesen. Ebenso konnte der Verfasser, um gleich etwas ähnliches hier anzufügen, die Continuität des alten classischen Tonsystems, beziehungsweise der diatonischen Tonleitern, in der Katakombenkirche leicht nachweisen. Das Ueberkommene hat die Kirche bewahrt, zB. die Baustile, die ‚Töne‘, aber zugleich den neuen Ideen nach und nach neuen Ausdruck (Symbolik, Melodien u. a.) zu geben gesucht, oder um ein Bild des Autors[1]) zu gebrauchen, den neuen Wein in neue Schläuche gegossen.

In der organischen Entwicklung der Musik spielt das stoffliche Element, die Tonalität und die Art und Weise ihrer Verarbeitung, eine große Rolle; deshalb kann sie nicht wie bei andern Künsten übergangen oder vernachlässigt werden. Mit Recht also ist diesem Punkte in jedem Bande eine sorgfältige Behandlung zutheil geworden. Jedoch scheint im ersten Bande[2]) die Darstellung der diatonischen, chromatischen, gemischten Tonleitern mit ihren Viertel- und Drittel-Tönen, so gelehrt und geistreich sie nach Aristoxenus ausgeführt ist, im Verhältnis zu anderen Partien zu weitläufig zu sein und eher ein Labyrinth als einen leitenden Faden zu bieten, besonders in anbetracht dessen, daß nach Westphals eigenem Geständnis[3]) das nichtdiatonische Melos der Griechen uns vollständig unbegreiflich, dem modernen Ohre unfaßbar ist.

Eines indes vermissen wir schon an der Spitze des ganzen Werkes, was der Verfasser doch unbedingt, ob er blos Geschichte oder Kunstgeschichte schrieb, leisten musste, nämlich die Definition der Musik. Jeder Geschichtschreiber setzt an den Anfang seiner Forschungen den Begriff von Geschichte oder Stoff oder Gegenstand, den er behandelt; sodann gibt er eine Uebersicht, macht Eintheilungen, führt die Hilfsmittel an usf. Das letztere thut nun Ambros zwar, aber ohne den Kopf, die Idee oder Definition, vorne anzufügen. Bei einer Kunstgeschichte ist dies um so nothwendiger, als die ästhetischen und kunsthistorischen Ausführungen nur Evolutionen oder Illustrationen der Idee der betreffenden Kunst sind. Der Mangel der Idee der Musik macht sich in der That im vorliegenden Werke sehr fühlbar.

Es werden weder die drei Hauptarten des Schönen: das Technisch-Schöne, das Natur-Schöne, das Aesthetisch- oder Kunst-

---

[1]) 2. Bd S. 3. [2]) Ganz neu bearbeitet nach Westphals neuesten Forschungen von Sokolowsky. [3]) 1. Band, S. 33 u. a.

Schöne, berücksichtigt, also bei der Musik Formmusik[1]), Klangmusik[2]), Kunstmusik nicht unterschieden, noch wird irgend eine Art, eine Richtung, eine Form oder eine ganze Periode musikalischen Schaffens auf ihren inneren Gehalt, ihren Ausdruck, ihre Darstellung einer Idee geprüft; und das letztere ganz folgerichtig, nachdem kein Maßstab der Beurtheilung an der Spitze des Werkes steht. In der Kunstmusik hinwiederum besteht eine Unterabtheilung, wie bei der Dichtkunst: epische, lyrische und dramatische Musik. Auch diese Arten werden nicht strenge geschieden, so dass mehrmals, besonders in der Abhandlung über Claudio Monteverde[3]), Affect-Musik mit dramatischer Musik einfach gleichgestellt wird. Betreffs des Vorhergehenden (inneren Gehaltes der Musik) meint Ambros[4]), es sei fast unmöglich, ‚das belebende Element der Kunst, jenen geistigen, ästhetischen Gehalt an Tonstücken zu demonstrieren, die nicht gleich unmittelbar in tönender Erscheinung oder wenigstens in Tonschrift beigebracht werden können'. Allein einerseits sind viele Werke aus den wichtigeren Zeitabschnitten der Kirchen- und Profan-Musik den Lesern ‚in tönender Erscheinung' leicht zugänglich (auch ist das Beibringen von Beispielen[5]), die man am besten alle zusammenstellt, nicht gar zu schwierig); andrerseits soll doch eine derartige Schwierigkeit, wenn sie besteht, dem Leser nicht das Mark der Musik vorenthalten, oder den Maßstab zur ästhetischen Beurtheilung einzelner Tondichtungen und ganzer Blütezeiten musikalischen Könnens, das Bildende und Kunstgenuss Gewährende entziehen, was alles der innere Gehalt[6]) sammt dem entsprechenden adäquaten Ausdruck darstellt und bietet. Dass Ambros der rechte Mann war, dies in vorzüglicher Weise zu leisten, zeigt er in seinen zwei kleineren Werken: ‚Die Grenzen der Poesie und Musik' und ‚Culturhistorische Schilderungen aus dem musikalischen Leben der Gegenwart'[7]). Mit Hilfe dieser wiederholt genannten Begriffe (Idee, Begriff und Eintheilung der Musik, innerer Gehalt, entsprechender äußerer Ausdruck) hätte der Autor (oder die Herausgeber) leicht die einzelnen Erscheinungen musikalischen Schaffens, sowie ganze Perioden in wenigen Strichen zeichnen und charakterisieren können; er konnte und musste die künstlerische Form sammt ihrer organischen Ent-

[1]) Auch Augenmusik oder mathematische Musik genannt. [2]) Zu welcher die ‚Unterhaltungsmusik' gehört. [3]) 4. Band, VII S. 353 ff. [4]) In der Vorrede zur 1. Ausgabe des 1. Bd S. IX. [5]) Wie deren viele im vorliegenden Werke im 5. Bande gesammelt sind. [6]) Der hinwieder begrifflich in der Definition und Eintheilung der Musik seine Wurzel hat. [7]) Das erstere ist erschienen bei Mathes in Leipzig, das letztere ist vergriffen.

wicklung, die verschiedenen Stilgattungen, das sich nach und nach im Kampfe gegen den Contrapunkt bildende moderne Harmonie-System mit den zwei Tongeschlechtern statt der früheren zwölf diatonischen Tonleitern, streng scheiden von der künstlerischen Conception, Tongestaltung oder ‚Vertonung', wie man jetzt ganz richtig sich ausdrückt, vom Ideenreichthum, kurz von der Seele und dem Geiste der Musik. So aber tritt die Klarheit im Entwicklungsgange der Musik mehr zurück, statt eines ästhetischen Maßstabes zur Beurtheilung und Kennzeichnung von Werken usw. werden blos Behauptungen aufgestellt, die zuweilen sich sogar zu widersprechen scheinen[1]), und der musikalische Inhalt wird nur selten dem durstenden Kunstjünger gereicht. Warum zB., um nur eines zu erwähnen, sind die classischen Werke der Palestrina-Schule den größten Compositionen aller Zeiten beizuzählen, und warum sind sie noch immer Muster für die Kirchenmusik? Nicht wegen des Stiles, nicht allein wegen der schönen Melodien und Harmonien, nicht wegen des wunderbaren Stimmengewebes, sondern wegen des geistigen Gehaltes, der richtigen Stimmung, der adäquaten Vertonung von Ideen und Stimmungsbildern. Diese Meister verstanden es, wahrheitsgetreu und doch maßvoll die menschlichen Affecte zu schildern, sowohl die frommen als die des gewöhnlichen Lebens, letztere besonders in ihren dramatischen Profan-Compositionen und weltlichen Liedern (Madrigalen). In ihren kirchlichen Werken spiegeln sie die Grundstimmung des römischen Chorals, des Kanons jeder Kirchenmusik nach seinen verschiedenen liturgischen Formen, mit den Nebentönen des Dramatischen, Lyrischen, Elegischen, wieder, und darum sind sie unübertreffliche Muster wahrer Kirchenmusik.

---

[1]) ZB. Auf einer und derselben Seite 64 des 4. Bandes heißt es: ‚Nach dem Epochenjahre 1600 lernte die Musik am Baume der Erkenntnis Gutes und Böses unterscheiden, aber sie wurde dafür auch aus dem Paradiese des Palestrinastils gewiesen und musste es lernen, „der Erde Lust, der Erde Weh zu tragen, mit Stürmen sich herumzuschlagen und in des Schiffbruchs Knirschen nicht zu zagen". Ja selbst der alte Richterspruch erfüllte sich: von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn an welchem Tage du davon issest, wirst du des Todes sterben'. Nun folgt die Anwendung: ‚Der Palestrinastil verwelkt nicht, er stirbt nicht. Zur Zeit der Neapolitaner brachte jeder Frühling einen neuen herrlichen Blumenflor, den der nächste Herbst welken und verblühen machte'. — Gleich hernach wird gesagt: ‚Jedenfalls wollen wir uns hüten, das Jahr 1600 als ein Jahr musikalischen Sündenfalls anzuklagen — es wurde der Musik gegeben, sich das Paradies wieder zu erkämpfen' usf. Dieses Paradies war jedenfalls ein anderes als das erstere!

Sehen wir von diesen Mängeln, die den Plan des Werkes betreffen, ab, so müssen wir im übrigen unumwunden erklären, daß das Werk im großen und ganzen sehr gut, ja das beste der vorhandenen Musikgeschichtswerke ist. Es enthält richtige, feste Grundsätze, besonders über Kirchenmusik, verschafft klaren Einblick in die Phasen und Arten der musikalischen Entwicklung, beherrscht alle theoretischen und praktischen einschlägigen Fragen und bietet besonders ein riesiges Quellenmaterial, aus allen bedeutenderen Bibliotheken und musikalischen Stappelplätzen mühsam zusammengetragen. Vermöge dieses letzteren wird es bei einer künftigen Ueberarbeitung und Vervollständigung des ganzen Werkes, die ja doch trotz aller Pietät gegen den verstorbenen Autor früher oder später nothwendig sein wird, soll das Werk seinen dauernden Wert behalten und nicht seine scientifischen und pecuniären Früchte an neu erscheinende Werke abgeben, leicht sein, unsere Musikgeschichte zu einer vorzüglichen, zu einer Muster-Musikkunstgeschichte zu machen und dadurch deren Wert sehr bedeutend zu erhöhen. Dem seligen Meister war es nicht gegönnt, weder den vierten Band[1]) fertig auszuarbeiten und diesem einen weiteren Band für die neueste Zeit bis auf uns herab anzureihen, noch an das Ganze, das in einzelnen Abschnitten[2]) der Oeffentlichkeit übergeben wurde, die letzte Hand anzulegen. Daraus sind auch manche Mängel des Werkes zu erklären. Eine ‚letzte Hand' also müsste zunächst den höchst wichtigen Zeitraum von 1643 bis Richard Wagner nach den Grundsätzen des Verfassers, niedergelegt in dessen oben erwähnten zwei kleineren Büchern, behandeln, sodann nach einer bestimmten Definition der Musik und ihrer Unterarten, theils kritisierend, sichtend und ausscheidend, theils eintheilend und charakterisierend, im ganzen Werke einheitlich vorgehen, ferner einige jetzt vermisste Partien, zB. über die polnischen Meister des Contrapunktes[3]), über das interessante ungarische, slavische, norwegische Volkslied, über die Zigeuner-Musik[4]), einfügen, und dafür andere, zB. im zweiten Band den 2. Abschnitt (‚Musik der Byzantiner in culturhistorischer Beziehung') bis Seite 25 ausschließlich, der protestantisch-rationalistisch[5]) ist, im vierten Bande 6. Abschnitt die vielen unnöthigen Beschreibungen der Theateraufführungen, Scenerien, Garderobe-

---

[1]) Der in dieser Auflage wiederum als ‚Fragment' bezeichnet ist. [2]) 1861 1864 1868; nach A. Tode der 4. Bd 1878. [3]) S. Kirchenmusikalisches Jahrbuch Jahrg. 1890 S. 67 ff. [4]) Fr. Liszt sagt von diesem Volke, es sei musikalisch das begabteste der Welt. [5]) Dieser Theil ist von H. Reimann. Also nach ihm verdankt das Christenthum seinen Sieg den Concessionen an das Heidnische!!

stücke usf., besonders die durch die Renaissance-Schwärmerei aus dem Alterthum hervorgeholten mythologischen Schamlosigkeiten und ‚polizeiwidrigen‘ Nacktheiten, wie Ambros selbst sie nennt[1]), die doch gar nichts mit der Musik zu thun haben, weglassen; endlich mit einem Geiste das Ganze durchdringen und nach einem Stile alles zufeilen. Zu diesem Zwecke könnte diese letzte Hand, die am besten eine einzige Person für das ganze Werk ist, alle Vor- und Ueberarbeitungen der einzelnen theilnehmenden Gelehrten revidieren und, wenn nöthig, corrigieren. Jetzt nämlich, so wie das Werk vorliegt, besteht ein wirklich störender Unterschied inbezug auf Auffassung und Stil in den einzelnen bei der Neuauflage theils unveränderten, theils umgearbeiteten, theils ergänzten Theilen. Sehr rein und fließend ist der Stil des ersten Bandes von Sokolowsky; ebenso ist seine Darstellung sehr sachlich. Dagegen ist Stil und Darstellung von Ambros an vielen Stellen wirklich, so wie man es ihm längst vorgeworfen hat[2]), feuilletonartig. So nennen wir nämlich einen Stil, der in einem ungezwungenen, leichteren (hie und da Plauder-) Ton daherschreitet, der ohne streng geordneten Gedankengang den Stoff bespricht, gelegenheitlich Blitzgedanken hinwirft, ‚attisches Salz‘ und humoristische Bemerkungen einstreut, manchmal Ausfälle nach links und rechts macht und nicht zur Sache Gehöriges mit Sachgemäßem wie in einen Mischtopf zusammenwirft. Daß diese Elemente zutrafen beim Kathederton Ambros', ja daß diese ‚Eigenart‘ in sein Werk übergieng, gesteht wiederum Reimann unumwunden zu (Vorrede zur 3. Aufl. 2. Bd S. XXIV) und sucht ‚sie zu erhalten in der neuen Auflage‘. Wir wollen aber auch einige kurze Beispiele aus dem Werke davon anführen.

Die Beschreibung des Theaters zu Ehren des hl. Ignatius und Franz Xaver (4. Band S. 132 ff.) bietet alle Elemente des betreffenden Stiles[3]). Dazu sind die Ausfälle gegen die Jesuiten ungerechtfertigt, da die Eigenthümlichkeiten und Fehler der damaligen Zeit ihnen allein zugeschrieben werden. Der Vorwurf gegen ebendieselben von wegen der Statuengruppen des hl. Ignatius und Franz X. auf der Karlsbrücke[4]) in Prag ist ebenso unbegründet. Denn einerseits sind auf besagter Brücke Statuen für alle zur Zeit der Errichtung bestehenden Orden, Congregationen

---

[1]) 4. Band S. 305. [2]) Der Herausgeber des 2. Bandes, Heinrich Reimann in Berlin-Charlottenburg, sagt dies selbst in der Vorrede zur 3. Aufl., S. XXIII (2. Band). [3]) Ambros schreibt fast immer Styl. [4]) Beide Statuen sind vor mehreren Jahren in die Moldau abgestürzt und seitdem nicht gehoben worden.

und Confraternitäten neben den Patronen des Landes aufgestellt worden, andererseits tragen sie alle den überschwänglichen Stempel der damaligen Zeit. Woher beweist ferner Ambros, daß die einzelnen Betheiligten die Ausführung und Aufstellung (durch den Künstler Ferdinand Brokoff) besorgten?

Seite 130 im 4. Bd steht der Ausdruck: ,bombenfeste Eitelkeit'; im gleichen Band S. 73: ,Der alte heftige (Papst) Paul IV hatte, so oft er sie (die Spanier) nur nannte, gegen sie ein ganzes Schimpflexicon bereit.' S. 524 im 2. Bd steht der Ausdruck: Margarethe von Parma, Gouvernante der Niederlande: im Deutschen nachlässig!

S. 149 desselben Bandes: ,Kirchers (Athanasius, S. J.) Gelehrsamkeit hat freilich etwas Monströses und seine Leichtgläubigkeit ist ohne Grenzen: er hat sich aufbinden lassen, daß die Faulthiere das ut re mi fa.. sehr trefflich singen (wo steht das in seiner Musurgia?). Aber Kircher ist ein ehrlicher Mann; ich zweifle nicht, daß er jenen Codex in Händen gehabt und daß er getreu berichtet.' Trotz dieses Zeugnisses für die Ehrlichkeit Kirchers kommt S. 40 Bd 1 folgender starker und unbewiesener Vorwurf gegen denselben vor: ,Zu einer Pindarischen Strophe . . will Kircher in einem Kloster Messinas die handschriftliche überlieferte Musik-Notierung wieder aufgefunden und in seiner Musurgia universalis (p. 541) . . mitgetheilt haben. Aber es weist alles darauf hin, daß der gelehrte Pater hier gefälscht hat (Westphal, Musik des griech. Alterthums S. 326'[1]). Die betreffende Stelle begleitet K. mit folgenden Worten (in Mus. univers. p. 540): Has notas ab injuria temporum vindicatas singulari Dei beneficio tandem in duobus manuscriptis, quorum unum in bibliotheca Vatic., alterum in nostra Collegii Romani asservatur, deprehendi auctor Alypius est. Hat er also die Notierung in Messina gefälscht, so mußte er auch die zwei anderen Manuscripte fälschen, oder statt seiner Alypius, der als ein gewissenhafter und tüchtiger Fachmann gilt! Ueber den Ursprung der Notierung und ihre Ueberlieferung übrigens adhuc sub judice lis est.

Die Phrase S. 436 des 2. Bd: ,was der inspirierte Genius kraft seiner göttlichen Natur ergriffen hat' ist überschwänglich und unrichtig; unwürdig aber ist S. 548 im 1. Bd die Anspielung auf ,die nahen Beziehungen (des Herrn der Schöpfung) zum Affengeschlechte', da beim Anblicke der Buschmänner ,dem Menschen mit seiner Gottähnlichkeit bange wird'. Noch zeugt vom

[1]) Dieses Citat ist vom Autor selbst beigefügt.

Feuilletonmäßigen der Ausfall gegen die Engländer und Amerikaner 4. Bd S. 481 Anm., u. a.

Sollen wir schließlich noch auf Corrigenda aufmerksam machen, so möchten wir wünschen, daß das katholische alte Kirchenlied in Deutschland mehr berücksichtigt und das classische Werk darüber von Meister-Bäumker zu den andern (protestantischen) Quellen für das deutsche Volkslied gesetzt werde. Wenn es dann 2. Bd S. 340 und 4. Bd S. 65 heißt, daß der Choral, der cantus firmus, mit seinen gleichförmig langen Noten im Vortrag gleich sei den sogenannten Chorälen, so ist zu unterscheiden zwischen protestantischen ‚Chorälen' und dem katholischen römischen Choral. Von den ersteren mag die vergleichende Bemerkung richtig sein, von den letzteren durchaus nicht. Denn dieser ist, was im ganzen Ambros'schen Werke weder dem Worte noch der Sache nach erwähnt wird, Sprachgesang, also rhythmisch-accentuierter, gesanglich-potenzierter Sprachvortrag. Er wird also genau so gesungen, wie gut declamiert. Dieses fällt auch ins Gewicht gegenüber den übertriebenen Anpreisungen des rhythmischen Systems von Aristoxenus, welches zwar der entarteten Musik zum Studium empfohlen werden kann, nicht aber in eben dem Maße der streng kirchlichen Musik. Die katholische Kirche hat immer Gewicht darauf gelegt, daß das liturgische Wort allein hervortrete, und deswegen ist ihr eigenster Gesang, der Choral, ganz auf dem Worte und der Sprache aufgebaut, ja nur eine Idealisierung der gewöhnlichen Sprech- oder Declamations-Melodie.

Der Neubearbeiter des 1. Bandes (S. 17) möchte auch die rhythmisch-melodische Gliederung an Stelle der alten musikalischen Eintheilung in Takt und Motive setzen. Es ist aber beides nothwendig; das letztere inbezug auf den Inhalt der Composition bezw. die Erzeugung der Affecte (durch die Motive als Bewegungsmittel), das erstere hinsichtlich der Form. Der Autor meint zwar[1]), ‚die musikalische Composition gliedere sich nach Gesetzen, die mit denen der poetischen Gliederung identisch sind'; und hiemit fielen beide Eintheilungen zusammen. Allein die Voraussetzung dieses Satzes ist Wagnerianisch, nämlich: musica famula est poëseos. Diese Voraussetzung aber findet in musikalischen Kreisen noch immer heftige Gegner, da es nach diesem Grundsatze der Musik genommen wäre, ihre Melodien nach eigenen Gesetzen auszuführen.

S. 179 im 4. Bd steht der etwas einseitige Satz: ‚Die Renaissance und ihr Geist durchdrang . . verklärend und erwärmend wie Sonnenlicht'. Von der äußeren Form kann dies einigermaßen zugestanden werden, nicht aber vom inneren Gehalt.

---

[1]) 1. Bd S. 14 im letzten Alinea.

Einmal (2. Bd S. 188) wird der Hymnus Ut queant laxis Liedchen genannt. — Warum doch hat man keine Madrigale von Palestrina und Lasso in den Notenbeispielen gebracht?

Endlich bedürfen die Angaben über Palestrina, Orlando und Guido v. Arezzo einer Correctur nach dem ‚Kirchenmusikalischen Jahrbuch' von Dr. Haberl Jahrg. 1894, 86 ff. und 1890, 95 ff.

Zu den in den einzelnen Bänden angegebenen Druckfehlern und Berichtigungen könnten noch gar manche hinzugefügt werden, zB. 1. Bd S. 38 Z. 23 ‚griechichischen', S. 41 Z. 12 Helenenthum (st. Hellenenthum); 2. Bd S. 185 de nativitate Domini, S. 456 Anm. ‚Ansichen' st. Ansichten; 4. Bd S. 484 ‚Forsichung' st. Forschung, S. 84 commertium st. commercium.

Alle diese Erörterungen und Bemerkungen, hervorgegangen aus großer Achtung vor dem Werke im ganzen und besonders in den einzelnen Theilen, möchten wir einer künftigen einheitlichen Redaction desselben zu irgend einer Beachtung empfehlen, damit der unvergleichlich reiche Stoff, die Gründlichkeit und Gediegenheit, die Gelehrsamkeit und sieghafte Wissenschaftlichkeit der einzelnen Bände und Arbeiten durch eine neue Abfassung zu einem monumentalen Werke erhoben werde.

Mariaschein. Joseph Weidinger S. J.

Encyklopädie und Methodologie der Theologie von Dr. Heinrich Kihn, Professor der Theologie an der kgl. Universität Würzburg. (15. Bd der theol. Bibliothek.) Freiburg, Herder, 1892. XI u 573 S. gr. 8.

Der Verfasser war sich der schwierigen Aufgabe vollauf bewußt, die eine ausführliche Encyklopädie und Methodologie mit sich bringt. Er rechnet demgemäß auf wohlwollende Beurtheilung, bekennt selbst Lücken und Mängel, die bei der heutigen Zersplitterung der theologischen Disciplinen unvermeidlich waren. Wohlwollende Aufnahme hat K. verdient und auch gefunden. Die eingesehenen Recensionen bringen je nach dem Fachstudium des Recensenten Vorschläge für eine zweite Auflage. Das ist auch der Grund unserer Besprechung.

Die Nothwendigkeit eines solchen Werkes ist durch das traurigste Jahrhundert der Theologie infolge der Trennung der Theologie in viele selbständige Fächer hervorgerufen worden. Diese Unklarheit über Wesen, Eintheilung und organischen Zusammenhang der theologischen Disciplinen dauert noch fort, wie dies aus

verschiedenen Bestrebungen hervorgeht. So begegnen wir in der Science catholique, December 1894 und März 1895, dem Versuch eines neuen Systems. Eug. Barbier hat die Theorie von Materie und Form als den Grund- und Schlussstein des theologischen Lehrgebäudes entdeckt. Noch excentrischer sind die Ansichten von Aubry (vgl. Polybiblion Februar 1895), der alle Wissenschaften der Theologie eingliedern will und in seinem wohlgemeinten Eifer für die Restauration der theologischen Studien in Frankreich weit über das Ziel schießt.

K. geht viel ruhiger und gründlicher vor. Nach der Einleitung, in welcher der Begriff der Encyklopädie recht gut entwickelt wird, behandelt er in zwei Theilen formale und materiale Theologie. Die formale umfasst ideale und instrumentale Fächer. Die ideale bespricht die Theologie an sich und in ihrem Verhältnis zur Philosophie, gibt eine kurze Geschichte der Theologie und die Methodologie. Die instrumentale handelt über linguistische Kenntnisse, Kritik, Hermeneutik und merkwürdiger Weise auch über Exegese. Die materiale Theologie ist eingetheilt in historische und systematische. Die biblisch-historischen und die kirchenhistorischen Fächer sind offenbar jene, in denen der Verf. sich mit Vorliebe bewegt. Die systematische Theologie umfasst Dogmatik und Moral als theoretische, Pastoral und Kirchenrecht als praktische Fächer. Die Begriffsbestimmungen sind im allgemeinen als gelungen zu bezeichnen; die historischen Skizzen der Entwicklung der einzelnen Fächer und die Literaturverzeichnisse sind sehr dankenswert.

Ueber die Eintheilung und deren Begründung wollen wir nicht rechten, da auch hier das Wort von Suarez gilt: Bei dergleichen ist eine ziemliche Freiheit gestattet.

Nur auf einen Hauptpunkt möchten wir aufmerksam machen. K. stellt den gewöhnlichen Begriff der Theologie als der Wissenschaft des Glaubens auf, scheint aber die Consequenzen daraus nicht zu ziehen. Nach dieser Definition gibt es eben keine Theologie und keinen Theologen, wo der Glaube fehlt. Deshalb können wir es nicht billigen, dass K. protestantische und gar jüdische Schriftsteller mit katholischen Theologen mischt, meistens ohne das Bekenntnis anzugeben. Ferner scheint er uns im Streben nach Irenik, ‚welche die Aussöhnung (!) der Gegensätze auf dem Gebiete des Glaubens' bezweckt, etwas zuviel an die Unionsbestrebungen der letzten Zeiten zu erinnern, die er doch bei Döllinger so entschieden verwirft. Der Ausdruck gibt den ganz gewiss richtigen Gedanken des Verf. nicht genau wieder. K. scheint uns überhaupt vor den Leistungen der Protestanten doch zuviel

Hochachtung zu haben; nach den Ereignissen der letzten Jahre besonders muthet es einen sonderbar an, wenn man diese ärgsten Feinde des Glaubens gleichsam um Hilfe anruft. Auf politischem Gebiete mag das zum Theil angehen, aber den heiligen Tempel der Glaubenswissenschaft können nur die bauen, die auf dem einzig wahren Fundament des Glaubens stehen, nicht aber jene, die immer lauter die Frage von Strauß verneinen: ‚Sind wir noch Christen'? Paulus, Johannes, Polykarp und die Kirche sind von einer solchen Brüderschaft weit entfernt. Wenn also die Definition der Theologie nicht revidiert wird, wogegen wir aus andern Gründen nichts hätten, kann man jene Gelehrten nur missbräuchlich Theologen nennen; sie mögen zum Tempelbau Steine behauen, Cedern am Libanon fällen, Goldkörnern nachgraben, aber am Tempel mitbauen soll man sie nicht lassen. Die Vertrautheit mit den andersgläubigen Bestrebungen hat schon viel Unheil angerichtet, und große Vorsicht ist geboten. Deshalb würden wir auch den Satz (n. 213) über wissenschaftliche Bibelkritik trotz der Einschränkungen nicht einfach unterschreiben: ‚Hier (bei der hl. Schrift) hat die menschliche Geistesthätigkeit, wie bei der Kritik profaner Schriftwerke, volle Freiheit'.

Der zweite Vorschlag bezieht sich auf die schärfere Betonung des Formalprincips des katholischen Glaubens (vgl. Scheeben, Dogm. I S. 38 ff.). Das authentische Lehramt sollte mehr in den Vordergrund gestellt werden; das ist das Fundament, das Gott gesetzt hat; dadurch unterscheidet sich der eine Glaube von allem Irrglauben. Sobald ein Gelehrter von diesem auch nur absieht, geschweige dasselbe leugnet, ist er nicht Theolog, sondern Philolog, rationalistischer Kritiker, Historiker usw. Denn die Wortbedeutung von Theologie kann doch nicht im Ernste als wissenschaftlich gelten, so daß jeder, der über oder auch gegen Gott und Göttliches redet, schon Theolog wäre.

Ein dritter Punkt betrifft die Stellung der Dogmatik. Sie wird zwar richtig gegeben, aber in der Materienordnung für die vier Jahre des Theologiestudiums kommt diese Bedeutung nicht zur Geltung; die historischen Fächer wiegen vor. Wir können das nur beklagen, da erfahrungsgemäß vier Jahre mit 10 Stunden wöchentlich nicht zu viel ist; manche traurige Erscheinung der Neuzeit wäre nie entstanden, wenn eine solidere Dogmatik gewissen Gelehrten eigen gewesen wäre. Dasselbe bemerken wir inbezug auf die Philosophie. Da wäre ganz einfach auf die scholastische zurückzugreifen; es gibt eben nur eine Philosophie, wie es nur eine Wahrheit gibt. Wozu junge Leute, die noch nicht durchgebildet sind, durch das Labyrinth aller Philosopheme und Systeme durchschleppen?

Die Gefahr der Verirrung liegt da sehr nahe, abgesehen auch von der Ueberbürdung. Hermes und Günther sind lehrreiche Beispiele.

Die Vorliebe des Verf. für historische Theologie läßt ihn auch einen Widerspruch übersehen. So lesen wir (n. 361): ‚Bei Ermangelung des Verständnisses der historischen Theologie tritt Verkümmerung der Dogmatik usw. ein‘; und n. 370: ‚Jeder Theologe soll eingehende Kenntnis von der Kirchengeschichte haben, da ohne diese kein anderer Zweig der Theologie klar und richtig erfaßt werden kann‘. Wie stimmt das nun zu dem Bekenntnisse: ‚Seit dem 12. Jahrhundert beginnt ein Verfall des historischen Sinnes‘? — Das war doch die Blütezeit der Scholastik, auf welche die Kirche uns wieder so eindringlich zurückweist. Klarheit und Richtigkeit waren diesen großen Geistern in höherem Maße eigen, als jenen historischen Theologen, die in unseren Tagen solche Wandlungen auf Grund ‚der neuesten Forschung‘ durchgemacht haben, daß sie mit der Richtigkeit des Dogmas in Widerspruch traten. Das gleiche gilt von den orientalischen Sprachen. Hat ja Rottmanner neulich bewiesen, daß der hl. Augustin nicht einmal die hebräischen und syrischen Buchstaben kannte, und seine Kenntnisse im Griechischen mittelmäßig waren; der hl. Thomas dürfte auch im Hebräischen nicht sehr bewandert gewesen sein; große Theologen sind sie doch gewesen. Uebrigens müssen wir, um jedem Mißverständnis vorzubeugen, die Erklärung abgeben, daß wir die Wichtigkeit und Nothwendigkeit dieser Studien vollauf anerkennen, aber sie sollen nicht dominieren und die ganze Kraft der Studierenden beanspruchen. — Wohlthuend ist bei K. der milde, versöhnliche Charakter, der sich sehr vortheilhaft von dem Tone abhebt, den andere Vertreter der historischen Richtung öfter in Zeitschriften anschlagen.

Endlich sind wir noch im Zweifel geblieben, ob diese Encyklopädie und Methodologie mehr den Forscher oder den Professor und Schüler berücksichtigt. Wir erhielten den Eindruck des ersteren.

Diese Vorschläge, die wir der Beachtung des gelehrten Verf. empfehlen, entspringen nur dem Wunsche, zur Vervollkommnung des bedeutenden Werkes in etwas beizutragen.

Zum Schlusse sprechen wir dem Verfasser unsern besten Dank für die verdienstvolle und fleißige Arbeit aus; eine zweite Auflage wird die unvermeidlichen Mängel der ersten heben, und dann wird das Buch eine Zierde der theologischen Bibliothek sein.

Jos. Brandenburger S. J.

Lancelot Andrewes (Leaders of Religion) by R. L. Ottley. London, Methuen, 1894. VIII, 216 p. 8.

Lancelot Andrewes 1555—1626 genießt noch jetzt ein großes Ansehen unter den Anglicanern wegen seiner Predigten und Andachtsbücher, durch die er der Vorläufer der katholisierenden Hochkirchler geworden ist, weit weniger wegen seiner polemischen Schriften gegen Cardinal Bellarmin. Andrewes war ein gewandter Stilist, der es trefflich verstand, durch seine Rhetorik die Schwäche seiner Beweisführung zu verdecken. Ottley, gestützt auf das Zeugnis Casaubons, behauptet freilich, daß A. seinen Gegnern durch seine Kenntnisse, seine historische Kritik, seine Mäßigung sich weit überlegen gezeigt habe; dies wird jedoch schon durch das Factum widerlegt, daß er seinen Gegnern selten eine directe Antwort gibt und sich durch sophistische Künste aus der Verlegenheit zu reißen sucht. O. gibt das selbst zu, wenn er sagt: Die Abhandlungen Andrewes' sind voll witziger und satirischer Bemerkungen, voll des feinen Spottes — und der reductio ad absurdum (S. 156). Die Schrift De regibus a pontifice deponendis beginnt mit einem ganz unartigen Ausfall gegen Cardinal Bellarmin, der an sein hohes Alter erinnert wird. Auch Cardinal du Perron gegenüber hat A. weiter nichts als Behauptungen. Der Schmutz, der im Laufe der Jahrhunderte die Schönheit der Kirche verunstaltet hat, soll nach A. durch die anglicanische Kirche abgewaschen sein. Hooks berühmter Ausspruch: Die anglicanische Kirche hat zur Zeit der Reformation ihr Gesicht gewaschen (has washed her face), geht somit auf A. zurück, der gleichfalls den Namen Katholik für sich beansprucht. Auf die Einwände der Gegner, daß die Regierungen vor der Reformation rein geistige Gerichtsbarkeit weder beansprucht noch geübt haben, blieb A. die Antwort schuldig oder suchte sich hinter der Theorie von dem göttlichen Recht der Könige zu verschanzen. Im Gegensatz zu Laud verlangte A., daß der Monarch leite und nicht ziehe, während Laud (wie Wakeman Puritans S. 100 sagt) sich nie herbeiließ, einen Gegner zu überzeugen, wenn er ihn zwingen konnte. Um der anglicanischen Kirche sittlichen Halt, moralisches Ansehen zu geben, das sie wegen ihrer Anlehnung an den Staat nicht besitzen konnte, suchte er derselben durch Aufnahme von Lehren und Andachtsübungen der Urkirche den Schein des hohen Alters zu geben, die katholische Kirche aber des Abfalls von der Urkirche zu beschuldigen. Von der historischen Entwicklung der Kirche hat A. keine Ahnung (vgl. S. 162—3). Was in denselben nackten dürren Worten nicht in der Bibel steht, oder bei den Vätern der ersten Jahrhunderte zu finden ist, ist keine katholische Lehre, sondern eine

Neuerung. Ottley ist in demselben Irrthum befangen wie A. (vgl. 163—6). A. war durch und durch Höfling und bestärkte Jacob I in seinen cäsaro-papistischen Ideen; die Heiligen Anselm, Thomas Becket, Hugo von Lincoln verdienen nach A. Tadel, weil sie sich den gerechten Ansprüchen der Herrscher widersetzten (Responsio 201). Als Beweis wird die Appellation des hl. Paulus an die Richter in Rom angeführt, A. vergisst, daß der Fall ganz verschieden war, daß die Apostel auch sonst von weltlichen an den himmlischen Richter appellierten. Ottley liefert uns in den Stellen, die er aus A. anführt, so manche Beweise schlechter Logik und tumultuarischen Denkens, daß er uns der Mühe überhebt, weitere schwache Argumente des anglicanischen Polemikers anzuführen.

Die Predigten A' — um auf diese überzugehen — sind, wie O. selbst zugibt, mehr Notizen und Bemerkungen als gut disponierte und durchgeführte Predigten. Eine Probe muss genügen. ‚Es ist sehr gut, mit ihm (dem Heiland) theilzunehmen an dem, woran er mit uns theilgenommen, und dies zu keinem andern Zwecke, als daß er den Empfang der Communion zum Mittel machte, wodurch er in uns und wir in ihm wohnen möchten; er nimmt unser Fleisch und wir empfangen seinen Geist; durch sein Fleisch, welches er von uns nahm, erhalten wir seinen Geist, den er uns mittheilt; und wie er durch uns consors humanae naturae wurde, so mögen wir durch ihn consortes divinae naturae werden‘ (S. 128). Als dogmatische Auseinandersetzung steht diese Stelle auf einer niederen Stufe. A. verdankt seine Popularität offenbar ganz anderen Eigenschaften, als seiner Klarheit und Präcision. Was die Zuhörer anzog, waren die vielen satirischen Bemerkungen und die idyllischen Schilderungen des Gemüthslebens. Die Stellen, welche Ottley anführt, sind wirklich sehr ansprechend (136—41). Manche Predigten sind durch geschmacklose Bemerkungen verunziert. Der König wird angeredet nicht als caput anguli, sondern als caput trianguli, Haupt nicht eines, sondern dreier Reiche (S. 142).

Das Andachtsbuch, aus dem Ottley Proben gibt, scheint uns geringen Wert zu besitzen, die wirklich guten Stücke sind Ueberarbeitungen; was A. hinzugefügt, würde man gern vermissen. O. ist zu sehr Lobredner, als daß er es wagte, seinen Helden zu kritisieren. Was O. höchste Poesie nennt, erscheint andern als geringste Prosa. Das Leben A' verlief ganz ruhig und bietet wenig Wechselfälle dar. A. war ein wohlmeinender frommer Mann, der einsah, was der Staatskirche fehlte und dem Uebel nach Kräften abzuhelfen suchte. Aber auch er trug der philosophischen Durchdringung christlicher Wahrheiten und dem Verlangen, Glauben mit Wissen zu verbinden, nicht genug Rechnung und ließ strebsamere

Geister unbefriedigt. O. klagt im Epilog, daß die Katholiken die Anglicaner nicht genug würdigten. Das mag in gewisser Beziehung richtig sein, indes sind manche seiner Aeußerungen über katholische Dinge schroff und einseitig.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Christus als Prophet. Nach den Evangelien dargestellt von Dr. Franz Schmid, Professor der Theologie. Brixen, Pressverein, 1892. 196 S. 8.

Dieses Werk des bekannten Gelehrten trägt an der Spitze eine anerkennende Approbation des hochwürdigsten Fürstbischofs von Brixen. Es war jedenfalls ein glücklicher Gedanke, die Weissagungen Christi zu sammeln und im Zusammenhange darzustellen. Dadurch wird das Prophetenamt Christi in ein helleres Licht gestellt, als es bis jetzt geschehen. Seinen Zweck legt S. im Vorwort dar: ‚Weil das Buch nicht blos für Fachgelehrte, sondern für alle Gebildete geschrieben ist, so haben wir rein philologische Erklärungen und kritische Untersuchungen absichtlich vermieden. Aus dem gleichen Grunde haben wir durchwegs die Uebersetzung Alliolis angewendet‘. Seinen Grundsatz bei der Benützung der Literatur gibt er in der Einleitung (S. 7): ‚Um unsern Ausführungen größeres Ansehen zu verschaffen, suchen wir überall, wo es thunlich ist, anstatt unser solche katholische Schriftausleger, welche in der Wissenschaft einen guten Klang besitzen, zu Worte kommen zu lassen. Wenn wir mit Vorliebe Gelehrte älterer Zeit anführen, so geschieht dies vorzüglich darum, weil sich diese, im Vergleich zu den hochkritischen Exegeten unserer Tage, viel leichter unmittelbar für unsern Zweck verwenden lassen‘.

S. theilt seine Arbeit folgendermaßen ein. Nach der Einleitung, welche das apologetische und theologische Moment der Weissagung kurz bespricht, folgen jene Weissagungen, die als Beigabe zu den Wundern gelten können; hierauf selbständige Weissagungen mit vollständig eingetretener Erfüllung, dann Weissagungen mit fortlaufender Erfüllung, endlich Weissagungen für die Endzeit. Ueberall wird die betreffende Weissagung aus den verschiedenen Stellen der Evangelien zu einem einheitlichen Bild gestaltet und dann eventuell die Erfüllung nachgewiesen. Der Verf. bietet aber mehr, als der Titel streng genommen besagt; denn es finden auch Weissagungen anderer Aufnahme, so die Weissagungen des Engels Gabriel, Johannes des Täufers, das Magnificat usw. Nun, quod abundat, nihil vitiat.

Das Werk ist für den begrenzten Zweck und die in Aussicht genommenen Leser jedenfalls aufs beste zu empfehlen. Die Ausstattung macht dem Preßverein alle Ehre.

Jos. Brandenburger S. J.

De Hierarchia Anglicana Dissertatio apologetica. Auctoribus Edwardo Denny A. M. et T. A. Lacey A. M. Praefante R. D. Sarisburiensi Epo. Londini apud C. J. Clay et Filios, 1895. XVIII, 265 p. 8.

Die vorliegende Schrift ist dem Präsidenten der English Church Union Lord Halifax gewidmet. Die Vorrede, welche Bischof Wordsworth geschrieben, geht von dem Wunsche aus, zur Einheit des Reiches Gottes auf Erden etwas beitragen zu können. Der unselige Zwiespalt, der die anglicanische Kirche von der lateinischen Kirche trenne, sei ja nicht das Werk der jetzt lebenden Anglicaner noch der lateinischen Brüder. Man solle also vor allem einmal über die für die Wiedervereinigung so bedeutungsvolle Frage der anglicanischen Weihen sich gegenseitig aufrichtig zu verstehen suchen. Das schmerze sie (die anglicanischen Hochkirchler), daß man die Zweifel, welche früher tendenziös gegen dieselben verbreitet worden, aber längst gründlich widerlegt seien, doch von Zeit zu Zeit immer von neuem wieder auffrische und daß dies dann noch geschehe im Namen dessen, der die Wahrheit selber ist.

Das Buch will daher alle Einwendungen, die im Laufe der Zeit gegen die Giltigkeit der anglicanischen Weihen erhoben worden sind, mit echter Wahrheitsliebe prüfen und widerlegen. Die Verfasser, beide anglicanische Geistliche, zeigen sich auch ernstlich bestrebt, ihre Gegner mit wahrer Achtung und ohne jegliche Bitterkeit zu behandeln. Alte und neue Literatur haben sie mit großem Fleiße verwendet.

Ihr Standpunkt ist der der modernen Ritualisten. Ueberall kann man beobachten, daß sie in allem die katholische Wahrheit auch innerhalb der anglicanischen Staatskirche besitzen möchten. Nur jener Frage, von der die Wiedervereinigung unmittelbar abhängt, der Frage der gesellschaftlichen Einheit der Kirche, suchen sie sorgfältig auszuweichen. Und doch wäre gewiß für denjenigen, der um jeden Preis der wahren Kirche Christi angehören will, gerade dies der kürzeste und sicherste Weg. Denn selbst wenn er alle katholische Wahrheit und, setzen wir hinzu, alle Sacramente hätte — ohne die Anerkennung der von Christus gewollten Einheit bliebe er im Schisma, außerhalb der wahren Kirche Christi.

Mit dieser Anerkennung hingegen hätte er zugleich die von Gott gewollte Bürgschaft der gesammten christlichen Wahrheit und aller christlichen Sacramente.

Was die wissenschaftlichen Resultate der Schrift angeht, so fürchten wir, daß in manchen Punkten der Wunsch der Vater des Gedankens gewesen sei. Der im vorhinein unbedingt eingenommene Standpunkt läßt die Verfasser alles in dem ihnen günstigen Lichte erkennen. So dürfen sie es dem Leser nicht verübeln, wenn er mit einem gewissen unsichern Misstrauen ihnen folgt. Gerade wegen der so folgenschweren Wichtigkeit der Sache wird der unparteiische Beurtheiler sich mitunter gestoßen fühlen, wenn jeder Grund, jede Erklärung zugunsten der Giltigkeit gleich unbedenklich als sicher hingestellt und die Wahrscheinlichkeit der entgegengesetzten Meinung nicht einmal als möglich anerkannt wird.

Eine nähere Prüfung bestätigt denn auch die gänzliche Unhaltbarkeit mancher Behauptungen, während in anderen Fällen wenigstens keine objective Gewisſsheit dargethan ist.

Bekanntlich knüpfen sich die hergebrachten Bedenken gegen die anglicanischen Weihen theils an die Thatsache der ersten Bischofsweihe, von welcher die ganze anglicanische Hierarchie abhänge, theils an die Intention der Spender, theils an den anglicanischen Weiheritus.

Die Apologie erhebt gleich gegen die erste Reihe von Schwierigkeiten eine Einrede, die uns auf sehr morscher theologischer Unterlage zu ruhen scheint. Mit einigen neueren Anglicanern behauptet sie nämlich, die anglicanische Hierarchie leite sich keineswegs von dem einzigen Parker her, den Elisabeth i. J. 1559 zum Erzbischof von Canterbury erhob. Vielmehr hätten ja mit Parker drei andere, früher geweihte und sicher wahre Bischöfe die Consecration fortgepflanzt; und überdies habe im siebzehnten Jahrhundert Erzbischof W. Laud, in dem der ganze Stamm der anglicanischen Hierarchie wieder zusammenkam und von dem alle späteren Weihen abstammen, seine Weihe von Bischöfen nicht nur anglicanischer, sondern auch irischer und italienischer Descendenz empfangen. Somit würde auch in dem Falle, daß Parkers Bischofswürde bestritten werden könnte, noch gar kein Zweifel über die jetzigen anglicanischen Weihen entstehen (S. 1—7; vgl. app. 1).

Man muss staunen über die Zuversicht, mit der diese Beweisführung aufgestellt wird. Die Verfasser halten es für durchaus gewiss (pro certissimo habemus), daß die sogenannten assistierenden Bischöfe mit dem Haupt-Consecrator zugleich das Sacrament der Bischofsweihe spenden. Und woher diese Gewissheit? Sie berufen sich auf den griechischen Ritus; denn nach diesem halten auch die anderen Bischöfe das Evangelienbuch, das der Con-

secrator auf Haupt und Nacken des Geweihten legt; und in dem Gebet, welches der Consecrator darnach verrichtet, heißt es ausdrücklich, der hl. Geist möge ‚durch die Hand des Consecrators und der anwesenden Minister (λειτουργῶν) und Mitbischöfe‘ herabkommen.

Dagegen ist zu erinnern, daß nicht nur nach dem jetzigen lateinischen, sondern auch nach dem alten griechischen Ritus das Evangelienbuch nicht von den assistierenden Bischöfen gehalten zu werden brauchte (vgl. Constit. apost. 8, 4, bei Goar, Euchologion Graecorum ed. 2. p. 250 not. 2 in ordinem observari solitum in episcopi consecratione). Das Wort λειτουργῶν ferner besagt nur die thätige Theilnahme am Ritus. Im gleichen Sinne kann das χειροτονεῖσθαι ὑπὸ ἐπισκόπων δύο ἢ τριῶν (can. apost. 1 und sonst) verstanden werden; die anderen Bischöfe sollen nicht bloße Zuschauer oder Zeugen sein, sondern nach alter kanonischer Vorschrift am Weiheritus selbst, d. h. an der Handauflegung theilnehmen. Nur das läßt sich auch mit Sicherheit aus den beigebrachten geschichtlichen Beispielen (p. 4 5) erhärten.

Desgleichen behauptet Martène (De ant. Eccl. rit. l. 1 c. 8 a. 10 n. 15), der S. 5 für die fragliche Behauptung citiert wird, nur die Mitbetheiligung (cooperatores) der Bischöfe im Gegensatz zur bloßen Zeugenschaft. Und das um so mehr, da im Zusammenhang für diese kanonische Bestimmung aus Isidorus (De div. off. 2, 5) der Grund angeführt wird, es solle dadurch dem Einschleichen der Häresie vorgebeugt werden. Man vgl. dazu Constit. apost. 3, 20. Aus dieser inneren Begründung für die vorgeschriebene Mehrzahl von Bischöfen erklärt es auch Martène, daß seit alter Zeit dem römischen Bischof das Privileg zustand, die Bischofsweihe ohne Assistenten vorzunehmen.

Aber wird nicht in der citierten Stelle des griechischen Weiheritus der Handauflegung auch der assistierenden Bischöfe die Herabkunft des hl. Geistes zugeschrieben? Es könnte so scheinen, dürfte sich aber schwerlich mit Gewißheit beweisen lassen. Denn die Worte sind ein Gebet, Gott möge den Erwählten ‚durch die Ankunft, Kraft und Gnade seines hl. Geistes stärken‘. Warum sollte jener Zusatz nicht einen blos begleitenden Umstand und eine Verstärkung des Gebetes um die Gnade bezeichnen können? Werden nicht die analogen Worte des Apostels διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου auch gewöhnlich von einer begleitenden, nicht sacramentalen Handauflegung der gesammten Priesterschaft verstanden? Wenn man übrigens der Meinung folgen wollte, die nach Goar (aaO. p. 214. In ordin. diaconi not. 22 f.) die althergebrachte bei den Griechen wäre, daß nämlich die sacramentale

Form nur in den Worten Ἡ θεία χάρις προχειρίζεται κτλ. bestehe, so wären die assistierenden Bischöfe bei dem eigentlich sacramentalen Ritus überhaupt noch gar nicht betheiligt.

Im römischen Pontificale wird allerdings vorgeschrieben, daß die Assistenten zugleich mit dem Consecrator die Hände unmittelbar auf das Haupt des Erwählten legen und dabei das Accipe Spiritum sanctum sprechen. Diejenigen, welche in letzteren Worten die sacramentale Form anerkennen, können daher mit Gasparri annehmen, daß alle diese Bischöfe in gleicher Weise das Sacrament spenden. Aber darum durften die Anglicaner Gasparri nicht zum Gewährsmann für ihre Behauptung machen, daß im anglicanischen Ritus alle Bischöfe als Spender des Sacramentes gelten müssten. Denn nach dem anglicanischen Ritus spricht der Consecrator allein jene Worte. Und Gasparri hatte doch in der von ihnen angezogenen Stelle (Tract. can. de sacra ordinatione n. 1088) mit Nachdruck gesagt: Sane una simul . . manus imponunt *et una simul pronuntiant verba*: ‚Accipe Spiritum sanctum‘, quibus solis juxta receptam sententiam episcopalis consecratio valet: unde non est ratio, qua unus magis minister sit . . quam ceteri duo.

Noch viel unglücklicher ist die Berufung auf Hallier (De sacr. elect. et ordin. p. 2 sect. 5 cap. 2 art. 2 n. 33). Denn dieser führt dort, seiner wiederholten Ankündigung gemäß (ib. n. 12 20), nur die ‚gewöhnlichen Erwiderungen‘ an, welche man gegen die Beweise der ihm wahrscheinlicheren Ansicht vorbringt; und Hallier selbst meint, ‚diese Erwiderungen würden bei näherer Prüfung niemanden genügend erscheinen‘ (n. 12).

So bleibt denn für die ritualistische These, daß auch die Assistenten nach dem anglicanischen Weihebuch das Sacrament spendeten, nur noch ein einziger Gewährsmann übrig — der Russe Nikolski. Natürlich redet dieser vom griechischen Ritus; aber für unsere Frage mag die vollkommene Analogie mit dem anglicanischen zugegeben werden. Das russische Zeugnis beweist indes offenbar nicht mehr als seine Gründe. Und wie lauten diese? ‚Die bischöfliche Consecration wird von einer Versammlung von Bischöfen vollzogen, deren drei oder wenigstens zwei zugegen sein müssen; denn alle Bischöfe besitzen die gleiche Gnade des Priesterthums, die gleichen Rechte geistlicher Gewalt; daraus folgt, daß ein Bischof einen andern, da sie ja gleich gestellt sind, nicht weihen kann‘.

Diese Begründung beweist aber entweder gar nichts für unsere Frage, oder zu viel. Entweder versteht der Auctor seine Beweisführung blos von canonischer, jurisdictioneller Gewalt — und dann liegt sie für uns offenbar außer der Schusslinie; oder aber

er will sagen, die Weihegewalt eines Bischofes genüge nicht — aber dann kann überhaupt keine Bischofsweihe mehr gespendet werden; denn mehrere Bischöfe haben keine größere Weihegewalt als einer; und alle jene Bischöfe, die nach dem Zeugnis der Kirchengeschichte von einem einzigen geweiht und von der Kirche als giltig anerkannt worden sind, wären keine Bischöfe gewesen: was doch die Anglicaner selbst nicht behaupten wollen.

Nach alledem ersieht man nicht, mit welchem Rechte Gasparri und Estcourt, der berühmte Wortführer der englischen Katholiken in dieser Streitfrage, so scharf getadelt werden, daß sie im griechischen (bezw. anglicanischen) Ritus die ‚Assistenten' nur als Assistenten betrachten. Diese Lehre gilt im Gegentheil mit Recht für die wahrscheinlichere.

Aber wenn man auch zugeben wollte, die Assistenten spendeten wirklich die anglicanische Bischofsweihe zugleich mit dem ‚Consecrator': würde darum wirklich die anglicanische Hierarchie ohne die Giltigkeit der Weihe Parkers vertheidigt werden können? Man bedenke nur, daß in unserer Voraussetzung bei den von Parker als ‚Consecrator' gespendeten Bischofsweihen gar kein Bischof ein Wort gesprochen hätte, das als sacramentale Form angesehen werden könnte. Ebenso wäre es bei der Consecration Lauds gewesen, dessen ‚Consecrator' ein von Parker abstammender Bischof war. Und wenn die ganze sacramentale Form von einem Nicht-Bischof gesprochen wird, indes andere Bischöfe nur schweigend die Handauflegung vollziehen, sollte dann das Wesen des Sacramentes gewahrt sein?

Daß übrigens Parker wirklich die ‚Consecration' nach Eduards VI Prayer Book empfangen hat, wird auch von Katholiken schon längst nicht mehr in Abrede gestellt. Schon Lingard hatte die alte Erzählung von einer fast possenhaften Uebertragung des erzbischöflichen Amtes im Gasthaus ‚zum Roßkopf' als Fabel erwiesen. Und seitdem ist ja sogar das Weiheprotokoll vom 17. December 1559 aufgefunden worden.

Nicht so unbedingt sichergestellt ist die Thatsache der Consecration Barlows, der als Consecrator bei Parkers Weihe fungierte. Den Bedenken, welche man dagegen vorgebracht hat, ist daher auch ein längerer Abschnitt gewidmet. Daß dieselben Bedenken keine durchschlagende Beweiskraft haben, wird man anerkennen müssen. Indes ob sie so gelöst sind, daß die nur indirecten Gründe und späteren mittelbaren Zeugnisse für die Consecration allein Berücksichtigung finden müßten, dürfte doch noch bezweifelt werden können[1]). Hienge nicht so viel von der Thatsache

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 2 (1878) 403 f.

ab, so würde man sich ja leicht mit der starken Präsumption, die für dieselbe besteht, zufrieden geben. Aber sollte man eine so wichtige Sache, wie der Besitz des wahren Priesterthums für ganze Generationen ist, praktisch als genügend gesichert betrachten, wenn nicht volle geschichtliche Gewissheit besteht?

An zweiter Stelle hat man gegen die Weihe Parkers im besondern und gegen die folgenden Weihen im allgemeinen geltend gemacht, daß die nothwendige Intention des Spenders nicht vorhanden gewesen sei. Barlow namentlich hat sich, ähnlich wie sein muthmaßlicher Consecrator Cranmer, sehr freien und protestantischen Ansichten über die Weihen zugeneigt und über ihre Nothwendigkeit sich sehr geringschätzend ausgelassen. Und unter seinen Nachfolgern haben gewiss viele solche Anschauungen getheilt.

Um nur einen springenden Punkt herauszuheben, so wollen die neuesten Apologeten der Weihen dem genannten Einwand dadurch die Spitze abbrechen, daß sie sagen, nach katholischer Lehre genüge ja die Intention, das zu thun, was eine particuläre Kirche durch den betreffenden Ritus thut. Und diese Intention könne bei den Anglicanern vernünftigerweise nicht in Zweifel gezogen werden. Die intentio faciendi quod facit Ecclesia sei eben nach dem übereinstimmenden Urtheil der besten katholischen Theologen nicht gleichbedeutend mit der intentio faciendi quod facit Ecclesia *universalis* oder *Romano*-catholica (cap. 4 p. 82—102 bes. n. 148 (3).

Mit einem sehr geschickten Griff wird ein Citat aus Bellarmin (De sacram. in gen. [l. 1] cap. 27 [notandum 2]) vorangestellt, in welchem er die Frage aufwirft, ob es genüge, si quis intendat facere, quod facit *Ecclesia aliqua particularis* et falsa, quam ipse putat veram, ut Genevensis, et non intendat facere, quod facit Ecclesia Romana. Die Antwort lautet bejahend. Aber Bellarmins eigene Worte erklären den Sinn seiner Entscheidung: Respondeo, etiam id sufficere. *Nam* qui intendit facere quod facit Ecclesia Genevensis, intendit facere quod facit Ecclesia universalis. Es ist nämlich eine Thatsache, daß die Calviner bei der Taufe, an die der Cardinal denkt, und von der er gleich ausdrücklich spricht, dasselbe thun wollen, was die wahre Kirche damit thut. Wer also in ihrem Sinne taufen will, will einschließlich, aber in Wahrheit das, was die römische Kirche thut. Würden umgekehrt die Calviner etwas anderes mit einem sogenannten Taufritus wollen, so wäre mit derselben Folgerichtigkeit zu schließen, daß ihre Intention nicht genüge. So aber denken sie nur an ihre eigene Kirche, wenn sie die ausdrückliche Meinung machen, ‚zu thun, was die Kirche thut'. Und

das ist nur ein nebenher laufender Irrthum des Spenders betreffs der Kirche, wie Bellarmin sagt. Ideo enim ille intendit facere quod facit *talis* Ecclesia, quia putat illam esse membrum Ecclesiae verae universalis: licet fallatur in cognitione verae Ecclesiae. Non autem tollit efficaciam sacramenti error ministri circa Ecclesiam, sed defectus intentionis.

Somit bleibt die ganze Frage nach der Zulänglichkeit der Intention der Anglicaner eine rein thatsächliche. Wollen die einzelnen Anglicaner, will die anglicanische Kirche bei der Vornahme ihrer Weiheceremonien thatsächlich das, was auch die wahre Kirche damit thut, d. h. mit einem Wort: die wahre christliche Priesterweihe oder nicht? Auf Irrthümer betreffs der Wirkungen oder auch der sacramentalen Natur der Weihe kommt es zugestandenermaßen nicht an — es sei denn, insofern aus diesen der thatsächliche Wille erschlossen werden könnte, ein wahres Priesterthum oder aber ausschließlich ein Namens- und Jurisdictionspriesterthum zu verleihen. Und wer will hier, bei der bekannten Tendenz der anglicanischen Kirche und bei den thatsächlichen Aeußerungen gewisser Bischöfe, keine Opferpriester weihen zu wollen, zu der Sicherheit gelangen, daß nicht der Wille, ein bloßes jurisdictionelles Amt zu verleihen, jene andere Intention überwogen und ausgeschlossen habe, das apostolische oder von Christus eingesetzte Priesterthum fortzupflanzen?

Andererseits geben wir wieder gerne zu, daß auch die Ungiltigkeit der Weihen aus dem bloßen Mangel der inneren Intention — im allgemeinen wenigstens — nicht mit Sicherheit erwiesen werden kann.

Aber es bleibt noch ein drittes Argument gegen die Giltigkeit. Und dieses scheint uns in der vorliegenden Apologie am wenigsten zur Befriedigung gelöst zu sein.

Ist der anglicanische Ritus in seiner concreten Gestalt und Bedeutung ein genügendes sacramentales Zeichen des wahren Priesterthums, bezw. Diakonats, Presbyterats und Episkopats? Die Verfasser widerlegen gewiss die eine oder andere Meinung einzelner katholischer Auctoren inbezug auf die wesentlichen Bestandtheile des Weihesacramentes. Wir wollen ihnen auch zugestehen, daß es zum Beweise der Giltigkeit ihres Ritus genügen würde, einen einzigen, von der Kirche anerkannten Weiheritus aus alter oder neuer Zeit beizubringen, welchem der anglicanische vollkommen gleichgehalten werden könnte. Aber, nicht auf den bloßen materiellen Klang der Worte kommt es an, sondern auch auf die Bedeutung, welche sie in den concreten Umständen haben.

In der anglicanischen Kirche, so behaupten die Katholiken, haben die Worte nicht die Bedeutung, welche sie vielleicht sonst haben würden. Denn bei der Redaction des Weiheritus sind mit Absicht alle Ausdrücke und Ceremonien eliminiert worden, welche nothwendig das wahre Priesterthum oder die wahre priesterliche Gewalt bezeichnen würden. Dagegen hat man nur solche Worte und Handlungen aus dem alten Ritus herübergenommen und neu hinzugefügt, welche von einem bloßen äußeren Kirchenamt und von der Einweihung in dasselbe gedeutet werden können. Ihre thatsächliche Bedeutung wird daher durch die begleitenden Umstände bestimmt. Solche Umstände sind die umschreibende Erklärung des priesterlichen Amtes im Weiheritus selbst, die Gesinnung der Compilatoren desselben, die Bekämpfung und Abschaffung der hl. Messe innerhalb der anglicanischen Gemeinschaft usw. Wir haben an einer anderen Stelle darauf hingewiesen, daß das Hauptargument gegen die Giltigkeit und das einzige, welches für sich allein den Anspruch machen kann, durchschlagend zu sein — wenigstens in neuester Zeit — aus dieser geschichtlich betrachteten Bedeutung des anglicanischen Weiheritus entnommen wird.

Die geschichtlichen Umstände, auf die es für die Beurtheilung des Weiheritus ankommt, sind neuestens in einer langen Reihe von Artikeln sorgfältig beleuchtet worden (The Tablet, Febr. 2 bis Mai 25, Anglican Orders). Und Mr. Lacey hat sich, bis auf einige unbedeutende Einzelheiten, damit einverstanden erklärt (ebd. Mai 18, S. 775). Daß die Ritualisten trotzdem daran festhalten, das anglicanische Priesterthum habe objectiv die Natur und Bedeutung des wahren christlichen Priesterthums, scheint uns nur eine einzelne Anwendung von dem zu sein, was das πρῶτον ψεῦδος ihres Systems bildet. Sie haben erkannt, daß das, was die Anglicaner durch Jahrhunderte gelehrt haben, unrichtig und häretisch ist; aber sie wollen nicht zugeben, daß das die Lehre der anglicanischen Kirche sei. Sie wissen, daß man die officielle Lehre der anglicanischen Kirche der Vergangenheit theoretisch und praktisch — von vereinzelten und vorübergehenden Reactionsbestrebungen abgesehen — in häretischem Sinne gedeutet hat; aber sie wollen daran ummodeln und deuteln, bis das Gerippe des christlichen Lehrsystems, aus dem der Geist längst entflohen war, wieder wie der lebendige Organismus der katholischen Lehre ausschaue. Kurz, sie wollen brechen mit dem Geiste der Vergangenheit, aber nicht mit der kirchlichen Gemeinschaft der Gegenwart.

Daß sie auf diese Weise weder ihre Gegner überzeugen noch die Ihrigen allgemein beruhigen, ist eine offenkundige Thatsache. Daher auch betreffs des Priesterthums das Bestreben mancher aus

ihnen, sich von häretischen oder orientalisch-schismatischen Bischöfen sichere Weihen zu verschaffen. Ist es nicht unsererseits eine viel besser verstandene Liebe gegen unsere getrennten Mitbrüder, wenn wir ihnen größeres Licht von oben zu erlangen und so die trostvolle Gewißsheit der Wahrheit und Gnade in der alten Mutterkirche zu sichern streben, als wenn wir dazu beitragen würden, sie in eine falsche Sicherheit einzuwiegen?

Emil Lingens S. J.

Commentarius in Genesim auctore Francisco de Hummelauer S. J. (Cursus Scripturae sacrae.) Parisiis, Lethielleux, 1895. 612 p. gr. 8.

Das Erscheinen dieses Werkes, mit dem der Cursus Scripturae sacrae in die Erklärung der Bücher Mosis eintritt, ist gewiss von vielen mit Freude begrüßt worden. Das Bedürfnis nach einer den großen Anforderungen unserer Zeit entsprechenden exegetischen Behandlung des Pentateuches ist ja auf katholischer Seite ein höchst dringendes. Die mit dem Pentateuche sich berührenden zahlreichen Entdeckungen auf profanwissenschaftlichen Gebieten, sowie die auf vollständige Untergrabung seiner Auctorität abzielenden Arbeiten der Kritiker machen mehr als bei irgend einem andern der heiligen Bücher die älteren Commentare unzulänglich. Der große Umfang dieses ersten ausschließlich der Genesis gewidmeten Bandes erweckt die Hoffnung auf eine gründliche Untersuchung aller wichtigen Fragen.

Die 45 Seiten umfassende Einleitung bietet nach einem kurzen allgemeinen Ueberblick über das Buch der Genesis eine ausführliche Abhandlung über die Gottesnamen. Den schon von den heiligen Vätern bemerkten eigenthümlichen Wechsel der Gottesnamen in der Genesis verwertete Astruc zur Unterscheidung von Urkunden und wurde dadurch der Vater der Genesis- und mittelbar der ganzen Pentateuchkritik. Die Gegner der kritischen Quellenscheidung suchten diesen gewiss auffälligen Wechsel aus der Bedeutung von ‚Elohim' und ‚Jahve' herzuleiten. So ansprechend diese Erklärung für manche Stücke ist, so wenig vermag sie bei andern zu befriedigen. So müsste man nach dieser Regel in der Geschichte der Kainiten ‚Elohim', in der Geschichte der Sethiten ‚Jahve' erwarten. Gerade das Umgekehrte aber ist der Fall. Klostermann will in seinem ‚Pentateuch' durch eine Reihe beachtenswerter Gründe zeigen, wie unkritisch die Kritiker verfahren, wenn sie ohne weiteres voraussetzen, die Gottesnamen hätten sich so, wie sie im jetzigen masoretischen Texte stehen, auch schon im Ur-

text gefunden. Doch dieser Exeget macht keinen Versuch, den continuierlich-systematischen Wechsel von Jahve und Elohim zu erklären. Dazu bedarf es, wie E. König (Einleitung in das alte Testament S. 167) richtig bemerkt, geeigneter ideeller Ursachen, nach denen solche Differenzen mit Recht als Zuthaten späterer Bearbeiter angesehen werden dürften. Nun, solche ideelle Ursachen bringt H. Gestützt auf Exodus 6, 2 ff., stellt er den Satz auf, Jahve habe sich als Gottesname nicht in den ursprünglichen Berichten, aus denen die Genesis besteht, vorgefunden, sondern sei erst später für andere Namen substituiert worden. Um zu zeigen, warum und wie diese Substitutionen stattfanden, werden sechs Canones aufgestellt und daran alle Stellen, an denen sich einer der Gottesnamen findet, geprüft. Wohl nicht wenigen wird dieser kühne Eingriff in den überlieferten Text missfallen. Alles erwogen, dürfte jedoch diese Erklärung wahrscheinlich sein und wahrscheinlicher als die übrigen, welche bisher versucht worden sind.

Eine weitere einleitende Abhandlung liefert eine Scheidung der Quellen des Buches der Genesis auf Grund der traditionellen Auffassung. Hier muſste der Verfasser erst Bahn brechen. Eine leichtbegreifliche Scheu hatte bisher die katholischen Gelehrten von der Inangriffnahme dieser wichtigen Arbeit abgehalten. Nach H. war die Tradition wenigstens bis zur Uebersiedlung Jakobs nach Aegypten eine blos mündliche. Der Redactor mochte bereits Aufzeichnungen vor sich haben. Von der Natur der Bildung und Weiterführung der mündlichen Tradition und von der stark betonten stilistischen Verschiedenheit mancher Partien unseres heiligen Buches ausgehend, unterscheidet H. drei Hauptschichten: stratum adamicum seu praenoëticum, stratum noëticum seu praeabramicum, stratum abramicum seu praemosaicum. Bei jeder dieser Hauptschichten wird der Ursprung der einzelnen dazu gehörigen Stücke bestimmt. Die positiven Ausführungen sind mit der Widerlegung der Theorien der höheren Kritik verwoben. Besonders wird die mit apodiktischer Gewissheit behauptete Zusammensetzung des Sintflutberichtes eingehend gewürdigt und widerlegt. Nur die Annahme wird freigestellt, daß zwei Erzählungen über den Eintritt in die Arche in einander verarbeitet seien, ein bedeutendes, weil principielles Zugeständnis. Der Verfasser hat das große Verdienst, nicht blos die Zusammensetzung der Genesis aus Berichten verschiedenen Ursprungs, sondern auch die stilistische Verschiedenheit derselben anerkannt und eine Quellenscheidung vorgelegt zu haben, welche, die traditionelle Auffassung vorausgesetzt, so natürlich ist, daß sie in ihren wesentlichen Punkten als Grundlage der weiteren Forschung

sich kaum wird abweisen lassen. Eine Reihe von Gründen, welche die Vertreter der höheren Kritik für ihre Quellenscheidung vorbringen, werden theils in dieser einleitenden Abhandlung, theils im Commentar selbst recht glücklich abgewiesen. Doch daß alle ihre einzelnen Gründe entkräftet und namentlich der Eindruck, den sie in ihrer Gesammtheit immer wieder auf den Geist ausüben, ganz aufgehoben sei, läſst sich kaum behaupten. Uebrigens liegt die Entscheidung im Kampfe gegen die Graf'sche und verwandte Schulen auf dem Gebiete der vier letzten Bücher des Pentateuchs. Wohl darum wird auch als Auctor der Genesis nicht Moses, sondern unbestimmt ein Redactor genannt. Daß eine gesunde Kritik es nicht unternehmen darf, jeden Vers und jedes Wort anzugeben, das er aus Eigenem zu den Nachrichten seiner Quellen hinzugefügt habe, braucht kaum gesagt zu werden. Auf triftige Gründe gestützt, gibt H. das Wichtigste an, was als Antheil des Redactors am Ganzen zu gelten habe.

Einige Bemerkungen über die Texte des Buches der Genesis und die Art der Interpretation leiten zum Commentar selbst über. Mit Nachdruck wird die Nothwendigkeit einer ernsten Berücksichtigung der zahlreichen Wissenszweige ausgesprochen, welche sich mit der Urgeschichte der Welt und der Menschheit befassen. Aus den gewaltigen Fortschritten derselben wird die Folgerung gezogen: Patet igitur hujus Geneseos partis interpretem debere esse veterum placitorum non nimium tenacem, debere non ita abhorrere a novis, sed animo esse semper parato ad explicationes receptas, servato religiose sensu textus literali, relaxandas, emendandas, imo si opus fuerit repudiandas. Gegen diese Grundsätze wird niemand ohne Gefahr, abzuirren und der Auctorität des hl. Buches Eintrag zu thun, verstoßen. Die Schwierigkeit liegt nur in der praktischen Anwendung derselben. Es ist eben gegenwärtig in vielen Fällen noch sehr schwer, die sicheren gutbegründeten Resultate von den gehaltlosen Hypothesen zu unterscheiden.

Im Commentar werden mit großer Ausführlichkeit die so wichtigen und vielumstrittenen 11. ersten Capitel behandelt. Mehr als die Hälfte des Ganzen entfällt auf sie; der Kosmogonie allein sind 66 Seiten gewidmet. Der Erklärung derselben werden 2 Capitel über die Geschichte ihrer Interpretation und über ihren Ursprung vorausgeschickt. Dabei kommen die verschiedenen Systeme, welche in unserem Jahrhundert behufs Schaffung einer Harmonie zwischen Bibel und Naturwissenschaften ersonnen worden sind, zur Besprechung. Darunter wird namentlich die idealistische Auffassung des Hexaemeron sehr scharf verurtheilt. Die

Kritik über die für falsch erklärten Harmonisierungs-Versuche wird schließlich in die Worte zusammengedrängt: Diluvianismus ignorantiae rei geologicae reus scribitur; Restitutionismus ab ipsis, quorum reconciliandorum ergo excogitatus fuerat, geologis repudiatur; Periodismus vim infert textui, Poëtismus contextui, Mythismus revelationis conceptui; Idealismus ingenita obruitur absurditate. Der Verfasser entscheidet sich für die Revelations- speciell Visionstheorie, welche er schon 1877 in einem deutschen Werke: ‚Der biblische Schöpfungsbericht' vertreten hat. Fassen wir seine wesentlichen Gedanken kurz zusammen. Die Kosmogonie konnte selbstverständlich nur durch eigentliche Offenbarung den Menschen bekannt werden. Sie unterscheidet sich demnach wesentlich von andern historischen Documenten. Der inspirierte Auctor schrieb die Kosmogonie in der Form nieder, in welcher sie geoffenbart worden war. Unsere Sache ist es zu untersuchen, in wie weit wir anzunehmen haben, das Berichtete sei in der Weise, wie es geoffenbart wurde, auch geschehen. Nun konnte diese Offenbarung an und für sich auf zwei Arten geschehen, entweder durch das Wort oder durch eine Vision. Nehmen wir das erstere an, so gewinnen wir nichts für die Beseitigung der Schwierigkeiten. Verbo enim correspondeat oportet sensus integre, immediate, literaliter. Wer Parabeln oder Allegorien anwendet, muss dies zu erkennen geben. Für die Erklärung der Vision gilt der Kanon: Visio eventui respondet quoad substantiam quidem, non autem semper etiam quoad particularia et externam rerum speciem. Gott konnte bei dieser Vision einen doppelten Zweck haben: die Offenbarung der Wahrheit, daß alle Dinge durch ihn hervorgebracht seien, sodann die Einsetzung der Sabbatruhe. Zur Erreichung dieses Doppelzweckes konnte Gott, wenn auch der Werdeprocess der Welt in sehr langen Zeitperioden sich vollzog, das Schöpfungswerk unter dem Bilde eines mit der Sabbatruhe abschließenden Sechstagewerkes vorstellen. Demgemäß musste die ganze Entwicklung der Dinge, namentlich der Lebewesen in der Vision in ganz anderer Weise vorgeführt werden, als sie thatsächlich geschah. Dies angenommen schwindet alle Disharmonie zwischen Wissenschaft und Offenbarung und eine ganze Reihe anderer Vortheile wird gewonnen.

Der Verfasser hält seine Theorie für die einzig richtige: unica est, ergo vera. — Die Vision hatte Adam. Er begann sein Leben mit derselben, erst nachdem er seine eigene Bildung gesehen, erwachte er und fand sich vor seinem Schöpfer und umgeben von den Wesen, deren Entstehung er soeben geschaut. — Wie soll man sich nun zu dieser Theorie stellen? Kein Anhänger

der andern für den Katholiken zulässigen Systeme hat eine principielle Schwierigkeit, zuzugeben, daß die Kosmogonie in einer Vision geoffenbart wurde. Die Gestalt der ganzen Erzählung selbst empfiehlt diese Auffassung. Sie erklärt am einfachsten manches, was in der Weise, wie es erzählt wird, gewiss nicht geschehen ist, zB. die Reden Gottes vor der Schöpfung des Menschen. Daß die Offenbarung Adam selbst zutheil geworden, ist bewiesen. Recht ansprechend werden die näheren Umstände der Vision geschildert. Aber die Frage erhebt sich: Was correspondiert den sechs Tagen der Vision in der Wirklichkeit? sechs gewöhnliche Tage? sechs Perioden? sechs logische Momente? nichts? Wird das letzte abgewiesen, so stehen wir wieder vor der Nothwendigkeit, uns für eines der früheren Systeme zu entscheiden; nur kann die Visions-Theorie den Concordisten und namentlich den Idealisten als sehr willkommenes Hilfsmittel dienen, aus den Schwierigkeiten herauszukommen, mit denen sie zu kämpfen haben. Dürfen wir aber sagen: die Sechszahl der Tage gehört nur der Vision an? oder aber müssen wir dafür ein objectives Fundament suchen, vermöge dessen wir in einem wahren Sinne sagen können: Gott hat in Wirklichkeit die Welt in sechs Tagen geschaffen? Unser Auctor entschlüpft der directen Beantwortung dieser Frage mit den Worten: haec mihi videtur esse quaestio de verbis potius quam de re. Doch geht aus der ganzen Darstellung hervor, daß er ein solches Fundament nicht für nöthig hält (vgl. zB. S. 73 obj. 4). Darin wird er kaum viele Anhänger finden. Man wird unter dieser Voraussetzung immer eine Andeutung dafür vermissen, daß dies so betonte Moment nur zur Einkleidung gehöre. Es entspricht ja allen übrigen Punkten, welche in ihrer bestimmten Form nicht dem wirklichen Schöpfungsverlauf zugetheilt werden können, wie zB. den Reden Gottes, eine objective Wahrheit. Zudem, eliminieren wir einmal aus apologetischem Interesse ein so wichtiges Element aus der wirklichen Schöpfung, so können andere nach und nach aus demselben Interesse mit gleichem Rechte Punkt für Punkt der Kosmogonie zur visionären Einkleidung ziehen, bis nichts übrig bleibt als die Wahrheit: Gott ist der Urquell alles Seins. Ein Darwinist zB. wird sich spielend sowohl mit dem ersten als dem zweiten Schöpfungsberichte zurechtfinden. Das Verfahren Hs selbst mahnt da zur Vorsicht. Zu der Ansicht Mivarts, die Lehre sei zulässig, daß der Leib Adams sich durch Evolution aus einem thierischen Körper gebildet habe, bemerkt er: Nequaquam illam sententiam compones cum illis, quae infra de creatione mulieris narrantur. Sehen wir aber bei der Erklärung der Schöpfung des Weibes nach, so finden wir, es stehe uns vollkommen frei zu

denken, daß dem Manne keine Rippe genommen und darum auch nichts an ihre Stelle eingesetzt worden sei, daß der ganze Vorgang eben nur in der Vision stattgefunden habe, um Adam über die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe zu belehren. Ist dem also, dann kann doch die Erzählung von der Bildung des Weibes am allerwenigsten eine Instanz gegen den Darwinismus bieten. Sind sodann die sechs Tage visionäre Einkleidung, so müssen wir sagen: Gott hat zwar in keinem wahren Sinne die Welt in sechs Tagen geschaffen. Aber weil der Mensch sechs Tage arbeiten und am siebenten ruhen sollte, darum hat Gott dem Adam das Schöpfungswerk unter dem Bilde eines Sechstagewerkes gezeigt. Soll sich dieser Sinn wirklich in die Worte Ex. 20, 8 ff. legen lassen: ‚Sechs Tage sollst du arbeiten und alle deine Geschäfte thun. Aber am siebenten Tage ist der Sabbat des Herrn deines Gottes, an demselben sollst du kein Geschäft thun . . Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel und Erde gemacht'?

Meiner Ansicht nach hat H. selbst den Wert der Visionstheorie am besten charakterisiert mit den Worten: Systema visionis idealismo illud supponit fundamentum exegeticum, quo ille apud auctores idealistas misere destituitur. Die idealistische und die Visions-Theorie mit einander verbunden liefern eine exegetisch solide, durch die Auctorität mehrerer Väter unterstützte, für die Apologie vollkommen entsprechende Erklärung des Hexaemeron und befreien den Exegeten von dem jammervollen, ihm schwerlich vom hl. Geiste zuerkannten Lose, beständig hinter den Geologen herlaufen und den Sinn des Wortes Gottes nach ihren wechselnden Hypothesen zurechtzwingen zu müssen. Dieser zuletzt erwähnte Vortheil zeigt sich sofort im Commentar zu den zwei Schöpfungsberichten. Der Verfasser kann sich frei der Erklärung des Wortlautes des hl. Textes hingeben ohne ängstliche Seitenblicke auf naturwissenschaftliche Doctrinen. Auch die nach den Kritikern handgreiflichen Widersprüche zwischen den beiden Berichten zerfallen in nichts. —

Aus dem überreichen Inhalte des Commentars zu den ersten elf Capiteln und der bei manchen Partien eingefügten längeren Abhandlungen können wir nur noch einzelne Punkte von speciellem Interesse hervorheben. Die geringen Daten der hl. Schrift über die vorsintflutliche Periode der Geschichte des gefallenen Menschengeschlechtes werden auf Grund eingehender Untersuchungen zu einem überraschend anschaulichen Bilde der Zeit und des Treibens der Menschen vereint. Die öden Hypothesen der Kritiker, namentlich Buddes, werden gerade hier siegreich zurückgewiesen. Reichen Lohn brachte dem Verfasser die Prüfung des Wertes, welcher den Zahlen-

angaben des samaritanischen Textes zuzuschreiben sei. Unsere gewohnten Anschauungen werden dabei hart berührt durch die allerdings nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch erhebenden Sätze, daß die drei sethitischen Patriarchen Jared, Methusalem, Lamech sich nicht durch Frömmigkeit, sondern durch Gottlosigkeit ausgezeichnet und in der Flut ihr wohlverdientes Ende gefunden haben. Lamechs Worte bei der Geburt Noes wären demnach mit Chrysostomus als Lästerung zu fassen.

In der acuten Frage nach der Ausdehnung der Sintflut spricht sich der Commentar gegen die absolute, also auch geographische Allgemeinheit derselben aus. Viel heikler aber ist die Frage: Kann die Flut auch anthropologisch beschränkt gefasst werden oder müssen wir festhalten, daß niemand außerhalb der Arche gerettet wurde? H. begnügt sich, uns vollkommen über den Stand der Controverse zu orientieren. Wir lernen die Geschichte derselben, die hervorragenden Vertheidiger beider Ansichten, ihre Werke, ihre Gründe, ihre Erwiderungen kennen, Entscheidung wird keine getroffen. Ob dem Verfasser das schwierige Kunststück gelungen ist, seine eigenen Sympathien vollständig zu verhüllen? Die Gelehrten, welche die anthropologische Beschränkung der Sintflut für unvereinbar mit der Glaubenslehre halten, mögen es schmerzlich empfinden, daß der Cursus Scripturae sacrae nicht für sie Partei ergreift. Die Freunde der freieren Ansicht werden bedeutenden Gewinn aus der Thatsache ziehen, daß in einem solchen Werke ihre Gründe für gewichtig genug erachtet wurden, um sich mit einer objectiven Darstellung der Controverse zu begnügen.

Der sehr ausführlichen und gründlichen Erklärung von Cap. 10, 1 bis 11, 9: Völkertafel und Sprachverwirrung, gehen drei einleitende Capitel voraus. Das erste macht uns mit den Lehren der Profanwissenschaft über die Verwandtschaft der Völker vertraut. Das zweite behandelt den Charakter und Ursprung der Völkertafel. Mit Ausnahme von Sem, Cham und Japhet sind alle Namen nur Namen von Völkern, nicht von Individuen. Daß nicht alle Völker aufgeführt, vielmehr eine große Anzahl derselben unerwähnt ist, untersteht keinem Zweifel. Selbst das läßt sich nicht beweisen, daß der hl. Auctor alle Völker, die er selbst kannte, in sein Verzeichnis habe aufnehmen wollen. — Die Völkertafel ist in erster Linie ein ethnographisches, erst in zweiter Linie ein geographisches, sodann linguistisches Document.

Bezüglich der Sprachverwirrung werden folgende Thesen aufgestellt: 1. Textus sacer non cogit defendere, posteros Noe omnes in campum Senaar descendisse. 2. Linguarum divisio neque primum neque unice dicenda est eventu

Gen. 11, 1—9 esse effecta, neque homines usque ad illud tempus censendi sunt locuti esse lingua primitiva. 3. Linguarum divisionem apud gentes, quae Babylone in turrim exstruendam conspiravere, auctores catholici alii subito atque miraculo, alii paulatim et sine miraculo effectam esse affirmant. Wie schon die Form der dritten These verräth, trifft der Verfasser abermals keine Entscheidung zwischen den zwei sich gegenüberstehenden Ansichten, läßt es also frei, die ganze Sprachverwirrung als Entzweiung der Gemüther, als Ausbruch von Streit und Hader zu fassen, der die Sprache im eigentlichen Sinne nur mittelbar berührte. Wer den partiellen Charakter der Sintflut glaubt zugeben zu können und nach der ersten These von dem Ereignisse in Babel nur die Semiten, möglicherweise einen kleinen Theil derselben betroffen werden läßt, folglich mit der zweiten These die sprachgeschichtliche Bedeutung jenes Ereignisses in jedem Falle auf ein Minimum reduciert, für den hat die Frage, ob der hl. Text von einer directen Verwirrung der Sprache in philologischem Sinne verstanden werden müsse, oder ob ihm die Annahme einer Entzweiung der Gemüther, welche zur Trennung und damit zu neuer Sprachenscheidung führte, auch gerecht werde, eine sehr untergeordnete Bedeutung.

Diese wenigen Punkte von allgemeinerem Interesse, welche wir aus dem Commentar zu den elf ersten Capiteln herausgehoben haben, zeigen dem Leser genügend, daß der Verfasser die eingangs aufgestellten Grundsätze der Exegese energisch in Anwendung gebracht hat. Er greift damit den Apologeten stark unter die Arme und hat aus ihren Reihen die meiste Anerkennung zu erwarten. Es ist aber auch nicht zu zweifeln, daß ihm sein freier Standpunkt von anderer Seite ernste Angriffe zuziehen wird. Die Dogmatiker werden wahrscheinlich entschieden gegen die Abschwächung der dona praeternaturalia der Stammeltern protestieren. Es muss aber auch bemerkt werden, daß der Verfasser gelegentlich bestimmt gegen freiere Ansichten Stellung nimmt, die schon fast unbestrittenes Existenzrecht erworben haben. Es helfen sich zB. die Vertheidiger der anthropologischen Allgemeinheit der Sintflut, wie J. Brucker, über viele Schwierigkeiten leichten Herzens dadurch hinweg, daß sie den Männern der Wissenschaft volle Freiheit geben, die Sintflut um so viele Jahrtausende zurückzuverlegen, als sie es für gut erachten. Die zwei Capitel unseres Werkes: Critica numerorum Genealogiae (11, 10—26), und Generationum Sem indoles et Commentarius setzen dieser Freigebigkeit enge und nicht leicht zu durchbrechende Schranken.

Auf den Inhalt der zweiten Hälfte des Bandes können wir nicht mehr näher eingehen. Der Commentar ist in diesem Theile zwar sehr kurz gehalten, zeichnet sich aber wie in der ersten Hälfte durch große Klarheit aus und geht keiner Schwierigkeit von Bedeutung aus dem Wege. In dieser Hinsicht möge wenigstens die Conjectur eine Erwähnung finden, mit welcher eine neue Lösung für die peinliche Schwierigkeit geboten wird, vor welche uns das Verzeichnis der 70 nach Aegypten ziehenden Seelen des Hauses Jakob stellt. Es befinden sich darunter Personen, welche damals gewiss nicht mehr, und andere, welche damals gewiss noch nicht am Leben waren. Besonders die letzteren bringen in Verlegenheit. Die gewöhnliche Antwort: sie zogen in lumbis patrum nach Aegypten, gibt wenig Beruhigung. H. hält die Zahl 70 fest, erklärt aber den Text für corrumpiert und vermuthet, nach und nach seien Namen von Frauen ausgemerzt und an ihre Stelle Namen von Ahnherren der Väterhäuser gesetzt worden.

Joseph Kern S. J.

Analekten.

In den **Briefen des hl. Kirchenlehrers Alfons**[1]) findet man nicht jene Tiefe der Gedanken über vielfach verschiedene Gegenstände der Philosophie und der Theologie, wie in den Briefen des hl. Augustinus, auch nicht jenen Schwung der Rede und jene Kraft des Ausdruckes, wie in den Briefen des hl. Hieronymus. Wenn wir von einer großen Zahl rein geschäftlicher Correspondenzen absehen, haben die Briefe des hl. Alfons fast nur Gegenstände des religiösen und kirchlichen Lebens zum Inhalte und sind in ihrer äußeren Form ebenso schlicht und einfach wie fromm und demüthig. Ueberall aber bringen sie die eigenste Anschauung und Ueberzeugung des Heiligen oft mit eindringlicher Kraft und Salbung zum Ausdrucke. Was den Heiligen in seinem Innersten bewegt, das, wofür er lebt und arbeitet und Zeit und Mühe und Lebenskraft opfert, das alles ist mit anziehender Klarheit und Wahrheit geschildert. Eben dieser Umstand verleiht den Briefen einen eigenen Reiz und sichert ihnen großen Nutzen. Eine kleine Blumenlese mag dem Leser einen Einblick in das Eigenartige dieser Briefsammlung gewähren und ihn mit einigen Anschauungen des Heiligen bekannt machen.

Zunächst verdient der Umstand Erwähnung, daß der Heilige seine Briefe, wenn er nicht an den Papst oder an den König schreibt, anstatt

[1]) Briefe des hl. Kirchenlehrers Alfons M. v. Liguori, Stifters der Congregation ss. R. Aus dem Ital. übers. von mehreren Priestern derselben Congregation. Regensburg, Vlgsanst. vorm. Manz. Erster Theil: Allgemeine Correspondenz. I. Bd XXII, 838 S., II. Bd 858 S. Zweiter Theil: Specielle Correspondenz. III. Bd XII, 836 S. Die ‚wissenschaftlichen Briefe', die einen (S. 1—630) größeren Theil der speciellen Correspondenz bilden, werden im nächsten Hefte besprochen werden.



der gewöhnlichen Anrede stereotyp mit dem Ausrufe beginnt: ‚Es lebe Jesus, Maria und Joseph!‘ und diesen Namen pflegte er in der ersten Zeit auch die hl. Theresia anzufügen.

Der größere Theil der vorliegenden Briefe ist an Mitglieder der von Alfons gestifteten Congregation gerichtet. Neben dem Eifer und den Bemühungen zur Erhaltung, inneren Vervollkommnung und äußeren Verbreitung derselben spricht sich in diesen Briefen ganz besonders die große Hochschätzung des religiösen Berufes aus. An die Novizen der Congregation schreibt er: ‚Haltet für gewiss: wer in der Congregation stirbt, wird nicht nur selig, sondern als ein Heiliger selig werden und zu einer hohen Stufe in der himmlischen Herrlichkeit gelangen‘[1]). Darum ist ihm der Verlust des Berufes ein so großes Unglück: ‚Wer diesen Weg nicht einhält, sagt er denselben Novizen, der wird leicht den Beruf verlieren; und dies, meine geliebten Brüder, wäre das größte Unglück, das euch widerfahren könnte. Ich bitte darum Gott, er möge euch eher sterben lassen als zugeben, daß euch dieses Unglück, der Verlust des Berufes, treffe, welches alles andere Unglück nach sich ziehen würde‘[2]). Ganz in diesem Sinn schreibt er einem Pater, der an der Pforte der Ewigkeit stand, einen Trostbrief, in dem sich diese Worte finden: ‚Seien Sie getrost und Ihres ewigen Heiles versichert, denn Sie sterben in der Congregation. Wie unglücklich sind jene, die einmal zu den Unsrigen gehörten und außerhalb der Congregation starben . . Wer weiß, ob Sie nicht im Falle der Genesung gleich so vielen anderen unglücklicherweise den Sinn ändern und außerhalb der Congregation sterben würden, und Gott weiß, in welchem Zustande‘[3]). Von dieser frommen Ueberzeugung sind alle Worte des Heiligen getragen, die er über diesen Gegenstand schreibt. Ahnte er bei einem jungen Manne Beruf zur Congregation, da mahnte, ja drängte er zum Eintritte. Einem jungen Priester schrieb er: ‚Mein lieber Joseph, wann wirst du endlich kommen? Wann? . . Beeile dich doch; auf was wartest du? Wir sehnen uns nach dir; Jesus Christus ruft dich, unsere Mutter Maria erwartet dich, und du sagst noch immer: „Der Geist ist zwar willig, aber das Fleisch ist schwach“. Ich aber wiederhole: „Wer nicht hasst seinen Vater oder seine Mutter usw., der kann mein Jünger nicht sein“[4]). Wurde ein Mitglied seiner Congregation im Berufe wankend, so erfüllte das den Heiligen mit Angst und Kummer, weil er es als eine große Gefahr für dessen Seelenheil betrachtete. So schrieb er in einem solchen Falle: ‚Ich antworte in Kürze auf Ihren langen Brief, der mir nicht wenig Kummer gemacht hat; ich habe daraus ersehen, daß Sie am Leibe, noch mehr aber an der Seele krank sind, da Sie eine Luftveränderung wünschen und unsere Häuser verlassen wollen‘[5]).

---

1) Br. 362. 2) Ebd. 3) Br. 407. 4) Br. 11. 5) Br. 322.

Oftmals findet der Heilige Gelegenheit zu erklären, wie er die höheren Studien in seiner Congregation eingerichtet und betrieben haben wollte. Wo die Dogmatik sich mit der Moral berührt, wollte er die Lehrmeinungen, für die er sich in seiner Moraltheologie entschieden hatte, vorgetragen wissen. ‚Was die scholastischen Fragen über die Sacramente anbelangt, so will ich nicht, daß Meinungen vorgetragen werden, die mit den in meiner Moral aufgestellten in Widerspruch sind .. In diesen und ähnlichen wichtigeren Fragen will ich, daß so viel als möglich die allgemeinen Meinungen und diejenigen, die ich in meiner Moral aufgestellt habe, gelehrt und vertheidigt werden .. und ich will hierin keine Widerrede. Wenn der Lector einer anderen Ansicht ist, so möge er sie für sich behalten; im übrigen aber soll er den Gehorsam üben, unsere Ansichten nach Kräften mit allen möglichen Gründen zu vertheidigen suchen, und sich überhaupt bemühen, eine Vorliebe für jene Meinungen zu gewinnen, die mit dem Gehorsam übereinstimmen'[1]). Einem Pater, den er beauftragt hatte, ein Lehrbuch der Dogmatik zu verfassen, theilte er seine Ansicht über ein solches Buch mit: ‚Meine Absicht ist jedoch nicht auf ein weitläufiges Buch, sondern auf Institutionen gerichtet .. Dies ist die Aufgabe der Institutionen: die allgemeinen Begriffe und eine Uebersicht von dem zu geben, was gewiss und was streitig ist, so daß man die controversen Fragen von den Irrthümern und von den gewissen Sätzen unterscheiden und nöthigenfalls das Weitere in den Autoren nachlesen kann'[2]). Als Quellen, die der Verfasser dabei benützen soll, nennt er folgende: Juvenin, Habert, Contenson, Petavius, Tournely, Gonet und das Handbuch von Perigueux[3]). Bevor noch ein eigenes Lehrbuch verfasst war, wurde nach Anordnung des Heiligen in den Anstalten der Congregation zum Studium der Dogmatik, wie es scheint, anfänglich Habert[4]), später Tournely[5]) und zuletzt Abelly[6]) benützt. In der Gnadenlehre wollte er sein vermittelndes System vorgetragen wissen. Er schreibt: ‚In der Gnadenlehre soll er sie (die Studenten) in dem System, welches in unserem Büchlein über das Bittgebet dargelegt ist, fest begründen; besonders soll er ihnen das dritte und letzte Capitel des zweiten Theiles einläſslich erklären'[7]).

Wie der Heilige in der Lehrweise ganz besonders auf Kürze und Klarheit dringt, so in der Predigtweise auf Einfachheit und Popularität. Den Obern der Congregation gibt er folgende Weisung: ‚Die Oberen sollen darüber wachen, daß auf einfache Weise, ohne pathetischen Ton, ohne eitle Phrasen und Floskeln gepredigt werde, und sollen denjenigen, der sich dagegen verfehlt, zurechtweisen und bestrafen und ihm, wenn er sich nicht bessert, das Predigen, selbst mitten im Vor-

[1]) Br. 281. [2]) Br. 278. [3]) Br. [4]) Br. 77. [5]) Br. 288. [6]) Br. 1008. [7]) Br. 336.

trage untersagen. Die Einfachheit ist es, welcher unsere Missionen ihre bisherigen glücklichen Erfolge verdanken'[1]). Und einem Pater, von dem ihm berichtet worden, daß er im Predigen zu sehr nach Affect hasche, schreibt er: ,Zweifeln Sie nicht, es hat mich bis ins Herz hinein getroffen, hören zu müssen, daß sich unter den Unsrigen der polierte Stil im Predigen eingeschlichen hat . . Ich glaube, daß E. H. auf den Missionen zwar im vertraulichen Stile predigen; aber ich fürchte, daß von den Predigten über die Heiligen und über das heiligste Sacrament der polierte Stil auch auf die Missionspredigten übergehe, wie dies bei einer gewissen Congregation zu Neapel geschehen ist. Hüten sich E. H. bei Abfassung der Predigt vor jedem Wort, das hochtrabend, schwulstig und nicht familiär und für jedermann, auch für die Landbewohner verständlich ist. Segneri war ein großer Prediger, aber in diesem Punkte hat er gefehlt. Auch ist zu bedenken, daß wir seine Predigten gedruckt lesen; beim Schreiben aber pflegt man sich immer gewählter auszudrücken. Ich denke mir darum, daß Segneri nicht so gepredigt haben wird, wie er geschrieben hat . . Wenn Sie daher eine Predigt ausarbeiten, so seien sie stets bedacht, die zu geglätteten Worte zu streichen und dafür die gebräuchlicheren und gewöhnlicheren zu wählen . . Sobald sich die eitle Sucht, als beredt zu erscheinen, auch nur ein wenig einmischt, da hört Gott auf, mit uns zu wirken[2]).

Ein großer Theil der Briefe dieser Sammlung ist an Ordensfrauen gerichtet und hat das innere Leben und die Seelenleitung zum Gegenstande. Es hat wohl in der hohen Auffassung des religiösen Berufes, die den Heiligen erfüllte, seinen Grund, daß er Nonnen gegenüber eher Ernst und Strenge an den Tag legt, sich nicht mit Gewöhnlichem und Mittelmäßigem begnügt, sondern Großes und geradezu Heroisches verlangt. Als er von einem Kloster seiner Diöcese hörte, in dem die Regeln wenig beobachtet wurden, schrieb er: ,Ich will, daß E. H. eine strenge Untersuchung anstellen, ob die Regeln beobachtet werden . . Erstatten Sie mir sodann über alles ausführlichen Bericht und zeigen Sie mir zugleich an, bis wann die drei Jahre der gegenwärtigen Oberin zu Ende gehen . . Wo keine Observanz herrscht, ist es besser, daß die Klosterfrauen nicht gebunden seien und die Freiheit bewahren, zu ihren Familien zurückzukehren. Wozu wäre es gut, einen Verschluss mehr in der Diöcese zu haben, in welchem unruhige Frauenspersonen eingesperrt sind'[3]). Als im selben Kloster eine neue Oberin gewählt werden sollte, und die Sache nicht nach Wunsch von Statten gieng, schrieb er: ,Bei Närrinnen richtet man mit Gründen nichts aus, ich hoffe den Vicar abschicken zu können, um die Stellen der Oberin und Vicarin zu besetzen und alles in Ordnung zu bringen'[4]). Um die

[1]) Br. 724. [2]) Br. 727. [3]) Br. 428. [4]) Br. 431.

Missbräuche abzustellen, die in jenem Kloster Platz gegriffen hatten, gebrauchte er dieses energische Mittel: ‚Ich bin gezwungen, den Klosterfrauen diese beiden Missbräuche zu verbieten, und zwar der Priorin und Vicarin unter Strafe der Excommunication, wenn sie dies erlauben, und einer jeden Chor- oder Laienschwester, wenn sie zu diesen Dingen mitwirkt. Ich bitte daher E. H., allen Klosterfrauen diesen meinen Befehl sammt der Excommunication kundzuthun. Ich ersuche Sie mir zu berichten, ob die Klosterfrauen mir gehorchen; sonst werde ich ihnen die Sacramente entziehen'[1]).

In der innern Leitung der Ordensfrauen betont er nichts so sehr als Liebe zum Kreuze, zu Verdemüthigung und zur Verachtung, und thut das in einer Sprache, die eher hart zu klingen scheint. ‚Was die Widerwärtigkeiten anbelangt, die Sie im Kloster zu leiden haben, so höre ich diese lieber, als wenn man mir sagte, daß Sie Wunder wirken und in Ekstase kommen. Die Verfolgungen sind es, welche uns an Jesum Christum ketten und bewirken, daß wir Gott allein lieben. Haben Sie wohl acht, daß Sie sich bei niemand darüber beklagen'[2]). Ein anderesmal schrieb er: ‚Ich antworte auf Ihr letztes Schreiben, welches eigentlich nichts von Belang enthält, das eine Antwort erforderte. Es freut mich nur, daß Sie Unbilden leiden; es thut mir leid, daß es so wenige sind, und daß die Schläge gemessen, nicht aber reichlich gegeben wurden. Lieben Sie diejenigen, welche am meisten Sie verachten; dienen Sie ihnen und beten Sie für dieselben'[3]). Einer Nonne, die sich brieflich über ihre Leiden beklagt und den Heiligen um einen Besuch bittet, schreibt er: ‚Um Gottes willen, schreiben Sie mir nicht mehr immer das Alte und kommen Sie mir nicht mehr mit den alten Klagen: „Es ist nicht mehr zum Aushalten. Die Grobheiten, die man mir anthut, sind allzu groß" u. dgl.. Gott möge Ihnen Licht und Liebe verleihen. Wer Gott liebt, leidet nicht und freut sich im Leiden. Sie werden mir einwenden: „Aber ich bin keine Heilige". Und ich erwidere Ihnen: Sie sind keine Heilige und wollen keine werden. Wie wollen Sie unter Liebkosungen und Bequemlichkeiten heilig werden? Und wenn Sie nicht heilig werden wollten, warum haben Sie die Welt verlassen? Sind Sie vielleicht ins Kloster gekommen, um da bedient und geehrt zu werden? Was aber den Besuch, den ich machen soll, betrifft, so bitte ich Sie, davon nichts mehr zu sagen, weil es mich nur nutzlos betrüben würde'[4]). Der Heilige wollte nie zulassen, daß bei einer Ordensfrau irgend eine Anhänglichkeit an seine Person sich einschleiche; das bemerkt er ausdrücklich und darum ist auch seine Sprache trocken, gemessen, apodiktisch, wie die wenigen herausgerissenen Sätze schon zeigen.

Wir müssen hier abbrechen und den Leser auf die Briefsammlung selbst verweisen; er wird darin viele kostbare Winke, besonders über

[1]) Br. 442. [2]) Br. 354. [3]) Br. 256b. [4]) Br. 246.

das geistliche Leben und die Volksmissionen finden. Die Reihe von Briefen, die sich auf die Wahl des Heiligen zum Bischof und auf dessen spätere Resignation vom bischöflichen Amte beziehen, sind voll von herrlichen Zeugnissen seiner tiefen Demuth, wie die Pastoralschreiben von seinem unermüdlichen Seeleneifer Zeugnis ablegen.

Schließlich sei noch des Verhältnisses des Heiligen zu den Jesuiten gedacht. So oft er von der Gesellschaft Jesu spricht, drückt sich die Achtung und Liebe aus, die er für dieselbe hegt; es besteht das beste Einvernehmen zwischen ihm und den Jesuiten; ja seine Beziehungen zu den ihm bekannten Vätern der Gesellschaft waren geradezu intim und vertraulich; und dieses Verhältnis erhielt sich in ungetrübter Frische bis zur Aufhebung des Ordens. An P. de Matteis schreibt er: ‚Ich schicke Ihnen zwei Exemplare meines Schriftchens über die verbotenen Bücher; das eine wollen E. H. für sich behalten, das andere können Sie hinter einen Bücherschrank werfen‘[1]). Ein anderesmal schrieb er ihm: ‚Auf Wiedersehen im October; ich sage Ihnen aber, wenn ich komme, so komme ich mit dem Gedanken, bei Ihnen Mittag zu machen; mögen Sie mich nun fortjagen oder nicht‘[2]). Als in einer Pfarrei im Neapolitanischen eine Mission gehalten werden sollte und ein Theil der Bewohner Jesuiten, ein anderer aber Patres aus der Congregation des Heiligen gewünscht hatte, lehnte er die Mission mit dieser Motivierung ab: ‚Es schickt sich für uns nicht, den Jesuiten Concurrenz zu machen, für die ich eine so große Achtung hege‘. Er hatte die Mission schon zugesagt, nahm aber die Zusage zurück, indem er an den Pfarrer schrieb: ‚Ich hatte die Patres versprochen, sage aber nochmals, es schickt sich nicht, daß ich etwas thue, was wenig Achtung für die Patres Jesuiten zeigen würde, mit denen ich doch in einem so guten Einvernehmen stehe‘[3]). Als die ersten Nachrichten von der Vertreibung der Jesuiten aus Portugal (1759) und später auch aus Spanien (1767) nach Neapel kamen, ward der Heilige ganz bestürzt. Er schrieb an P. de Matteis: ‚Was die Nachrichten aus Portugal betrifft, so war ich bis zur Stunde in fortwährendem Kummer. Alle, mit denen ich redete, brachten mir nur Trauerbotschaften, und einige davon hatten, wie mir schien, selbst Freude daran; für mich aber waren die Berichte dieser traurigen Ereignisse eben so schmerzlich, wie wenn sie meine eigene Congregation betroffen hätten‘[4]). Dem General der Gesellschaft Jesu, P. Ricci, theilt er seinen Plan mit, zur Vertheidigung der furchtbar verleumdeten Gesellschaft selbst etwas schreiben zu wollen, und fordert ihn auf, zu deren Vertheidigung schreiben zu lassen. ‚Wiewohl mir nicht das Glück beschieden ward, der Gesellschaft Jesu anzugehören, so liebe ich sie dennoch ebenso, wie wenn ich ihr angehörte . . Es werden so furchtbare Anschuldigungen vorgebracht, daß

---

[1]) Br. 319. [2]) Br. 337. [3]) Br. 290b. [4]) Br. 319.

ich meine, ich müsse sterben, wenn ich solche Sachen höre.. Verzeihen Sie also, ich bitte nochmal, wenn ich so weit gehe; ich wiederhole: die Liebe, die ich zur Gesellschaft trage, hat mich angetrieben, Ihnen zu schreiben. Ich tauge zu nichts; aber das muss ich Ihnen sagen, dass ich der Lobredner der Gesellschaft Jesu bin'[1]). Kaum hatte Papst Clemens XIII durch die Bulle *Apostolicum* die verfolgte Gesellschaft Jesu belobt und neuerdings bestätigt, als der Heilige sofort ein Dankschreiben an den Papst richtete, in welchem er seinen Gesinnungen für die Gesellschaft Jesu Ausdruck gibt. ‚Die Bulle, welche Ew. Heiligkeit zum Lobe und zur Bestätigung der ehrwürdigen Gesellschaft Jesu neulich herausgegeben haben, hat alle Gutgesinnten, und besonders mich Armseligen mit Freude erfüllt, denn ich schätze sie überaus, da ich den großen Nutzen sehe, den diese frommen Religiosen an allen Orten, wo sie sind, stiften, sowohl durch ihr Beispiel, als auch durch ihre unaufhörlichen Arbeiten. Darum sagen wir, die wir uns an der Spitze unserer Schäflein befinden, welche so viel Nutzen aus den Arbeiten dieser vortrefflichen Religiosen schöpfen, und besonders ich, der geringste der Bischöfe, Ew. Heiligkeit den demüthigsten Dank und flehen Sie inständig an, diesen heiligen Orden zu beschützen, welcher der Kirche so viele apostolische Arbeiter und selbst Martyrer gegeben hat' usw.[2]).

Das neueste Decret des obersten Glaubenstribunals über die Herz-Jesu-Bilder. Obschon es bei dieser Zeitschrift nicht Sitte ist, Separatabdrücke aus fremden periodischen Blättern anders als im ‚Literarischen Anzeiger' bekannt zu machen und zu empfehlen, so habe ich mir diesmal jedoch zugunsten der letzten Publication des hochw. P. Hattler[3]) eine Ausnahme von der Redaction erbeten. Und das aus zwei Gründen; erstlich, weil die äußerst fleißige Arbeit mir auch Theologen vom Fache in hohem Grade verhilflich zu sein scheint, zum richtigen Verständnis der Herz-Jesu-Bilder zu gelangen; dann aber auch, weil es Sache des Kanonisten ist, das neueste Decret der ‚hl. römischen allgemeinen Inquisition' über diesen Gegenstand wissenschaftlich zu erklären und, so viel wie möglich, mit den Ausführungen des Verfassers in Einklang zu bringen.

---

[1]) Br. 338. [2]) Br. 465. [3]) Die bildliche Darstellung des göttlichen Herzens und der Herz-Jesu-Idee. Nach der Geschichte, den kirchlichen Entscheidungen und den Anforderungen der Kunst besprochen von *P. Franz Ser. Hattler S. J.* Zweite vermehrte Auflage. Mit einem Stahlstiche, Vignetten und Bildern in Holzschnitt, Zinkographie und Lichtdruck. Innsbruck, Druck und Verlag von Fel. Rauch (K. Pustet), 1894.

Da der Inhalt der Broschüre unseren Lesern ihrem Wesen nach bereits aus der geschätzten ‚Linzer Quartalschrift‘ bekannt ist, so brauche ich ihn nicht nochmals hier anzugeben. Um denselben aber nicht ganz mit Stillschweigen zu übergehen, möchte ich jedoch, wie im Vorbeigehen, zum ‚5. Artikel, Symbolische Bilder des heiligsten Herzens‘, kurz bemerkt haben, daß, so interessant und so wertvoll der alldort gemachte Excurs über den Symbolismus auch ist, ich die von Dippel entlehnte Definition des Symbols dennoch nicht zu acceptieren vermag.

‚Nach Dippel‘, schreibt der Verfasser beistimmend, ist ‚Symbol ein Zeichen oder eine Darstellung, aus dem wir auf etwas anderes zu schließen haben, so daß uns das Betrachtungsobject blos als Symbol, als Sinnbild für etwas anderes, hinter demselben Verborgenes erscheint‘.

Nach dieser Definition wäre das Zeichen (signum) gleichbedeutend mit Symbol (symbolum). Dem ist aber nicht so. Signum ist vielmehr das Allgemeine, das genus; symbolum dagegen das Besondere, die species; jedes Symbol ist zwar ein Zeichen; nicht aber jedes Zeichen ein Symbol. Was das signum zum symbolum macht, das ist die ratio propria significatus, d. h. der eigenthümliche Grund, warum wir aus dem sinnlich wahrnehmbaren Zeichen auf das Geistige schließen. Besteht der Grund hievon in der Analogie zwischen dem materiellen Zeichen und der durch dasselbe bezeichneten geistigen Sache, dann liegt das eigentliche Symbol vor[1]).

Im Corpus juris canonici wird dieser Unterschied genau beobachtet. Während das Zeichen einfachhin definiert wird: Signum est res, praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cognitionem venire[2]), wird bei der Beschreibung von Symbolen stets auf die Analogie hingewiesen, welche die symbolischen Gegenstände und Handlungen (res signans) mit den durch dieselben veranschaulichten Dingen (res signata) haben, und aus dieser Ana-

---

[1]) Hieher gehört, was ich im Werke De rationibus festorum utriusque SS. Cordis über die Natur des Symbols ausführlich geschrieben habe. Hier nur ein Passus daraus: In omni symbolo reali tria essentiae principia sunt distinguenda: *res signans*, *res signata, ratio significatus.* Ex tribus his *ratio significatus* dicitur *forma symboli,* repetendaque est *ex rei signantis analogia cum re signata.* Et symbolum *propter analogiam, quam cum re signata habet*, ejus naturam declarat. Sic ignis, symbolice repraesentans amorem, consideratus ut symbolum, naturam amoris declarat. Pag. 331 edit. 5. [2]) C. Signum 33 dist. 2 de cons. Der hl. Augustin, dem dieser Kanon entnommen ist, fügt zur Erklärung der gegebenen Definition hinzu: Sicut vestigio viso, transisse animal, cujus vestigium est, cognoscimus; et tuba sonante milites vel progredi se vel regredi, et si quid aliud pugna postulat oportere, noverunt. De doctr. christ. lib. 2, c. 1.

logie wird dann auch die ratio significatus, das eigentliche fundamentum, die forma symboli, bestimmt. An andern Stellen habe ich eine Menge Beispiele hievon angeführt[1]). Es möge für jetzt genügen, blos zwei derselben namhaft zu machen, das eine, als symbolischen Gegenstand: die Schlüssel nämlich, welche jemanden bei feierlichen Anlässen zur Anerkennung der Gewalt oder des Eigenthums übergeben werden; das andere, als symbolische Handlung: die feierliche scotatio, welche Innocenz III als Symbol einer rechtskräftigen Schenkung anerkannt wissen will[2]).

Der so nach den hl. Canones festzuhaltende Unterschied zwischen signum und symbolum wird übrigens auch von den neueren classischen Kunstschriftstellern ausdrücklich adoptiert und betont. *Simbolo*, sagt Garrucci, è quel segno, nel quale l'intelletto scorge un' *analogia* con altra cosa[3]). Andere nennen das Symbol noch bezeichnender una breve allegoria[4]), weil es die res signata nicht auf was immer für eine Weise bezeichnet, sondern das Aehnlichkeitsverhältnis zwischen beiden Extremen gleichsam allegorisch veranschaulicht.

Diese dem Symbol ganz eigene ratio significatus, die Analogie nämlich zwischen dem Zeichen und der bezeichneten Sache, wird in Dippels Definition zu sehr vermisst, und deshalb gebe ich der andern den Vorzug, wonach das Symbol ein signum genannt wird, quod nos in alterius rei cognitionem ducit eam figurate adumbrando *propter analogiam, quam cum ipsa habet*[5]).

In Sachen des Herz-Jesu-Cultus ist es gebotene Nothwendigkeit, sich einen richtigen Begriff von dem Unterschied zwischen Zeichen und Symbol zu verschaffen, und in der Beschreibung des Symbols, im eigentlichen Sinne des Wortes, klar und deutlich auszudrücken. Die Kirche hat auf jede Weise, thetisch[6]) und polemisch[7]), gelehrt und lehrt annoch, daß das göttliche Herz Jesu im öffentlichen Cultus als Symbol seiner unendlichen Liebe zu verehren ist. In diesem göttlichen Symbole, dem Gegenstande des öffentlichen Cultus, sind aber alle drei Wesensbestandtheile eines jeden Symbols enthalten: das leibliche Herz

---

[1]) Cor Jesu divini Redemptoris nostri Caritatis symbolum, pp. 9—10, edit. 3; De rationibus festorum utriusque SS. C., t. 1, pp. 329—330, edit. 5; Varia pietatis exercitia, pp. 3—4, edit. 4. [2]) C. Ex literis 2 X de consuetud. (I, 4). [3]) Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa, t. 1, l. 2. [4]) Vgl. *Lapini,* Istituzioni, p. 534, edit. 2. [5]) De rationibus festor. l. c., p. 330. [6]) So in den Decreten der Ritencongregation und im Breviere. Vgl. De rationibus festorum utriusque SS. C., t. 1, pp. 358—359. [7]) Vgl. die Correctio romana Concilii americani (an. 1873) circa modum loquendi de cultu SS. Cordis Jesu in meinem Commentar. in Concil. plenar. baltimor. tertium, t. 1, pp. 172—179.

des Gottmenschen, als res signans; die unendliche Liebe des Heilandes, als res signata; die natürliche Analogie zwischen Herz und Liebe, als ratio significatus, als eigentliches fundamentum symboli. Wer bei der Erklärung des Gegenstandes der öffentlichen Verehrung des göttlichen Herzens Jesu von diesem letzteren Element, der Analogie zwischen Herz und Liebe, absieht, der kann den wahren, adäquaten Sinn des Geheimnisses nicht richtig erfassen.

Ich brauche nicht zu wiederholen, daß durch diese flüchtige Bemerkung über die mangelhafte Definition des Symbols der Empfehlung des Werkes kein Eintrag geschieht. Sind ja doch selbst in diesem nämlichen Capitel sowohl die übrigen aus Dippel entlehnten Sätze, als auch die auf denselben fußenden Ausführungen des Verfassers als richtig und zutreffend anzuerkennen. So viel über den Inhalt des Buches.

Kommen wir jetzt zur Entscheidung des Sanctum Officium[1]), die in der Ueberschrift angekündigt wird, und vernehmen wir von P. Hattler selbst, wie er zur Kenntnis dieses Decretes gelangt ist und welche Correcturen er infolge desselben an seiner Arbeit angebracht wissen will. Unter dem Titel ‚Wichtiger Nachtrag‘ legt er dem Werke folgende Mittheilung bei.

Soeben nach Vollendung des Druckes der beiliegenden Broschüre: **Die bildliche Darstellung des göttlichen Herzens** usw. kommt mir das ‚Straßburger Diöcesanblatt‘ zur Hand. Hier findet sich im Jahrgang 1894 Nr. 10, October, Seite 218. ein neueres päpstliches Decret vom 26. August 1891 über Abbildungen vom hl. Herzen Jesu, das mir bisher unbekannt geblieben.

Es wurden nämlich dem Heiligen Officium der Inquisition folgende Fragen vorgelegt:

1. Se le immagini del S. Cuore di Gesù rappresentanti il solo Cuore senza il resto del Corpo possano sicuramente dispensarsi?
2. Se a Roma sono approvate?
3. Se devono ritirarsi dalle case dei fedeli, ove sono soggetto di venerazione?

R. ad 1., 2. et 3. Imaginem SSmi Cordis D. N. J. C. de qua agitur, privata ex devotione permitti, dummodo in altaribus publicae venerationi colenda non exponatur.

---

[1]) So heißt das oberste Glaubenstribunal, ‚die Congregation der heiligen römischen allgemeinen Inquisition‘, quia *sanctum officium* inquirendi auctoritatemque procedendi et judicandi in omnibus causis ad fidem et mores spectantibus in universo orbe christiano, in omnes fideles, clericos et episcopos, exercet. Vgl. meinen Commentar. in concil. baltimor. cit., t. 1, p. 220.

Zu deutsch:

1. Können Bilder des hl. Herzens Jesu, die das Herz allein ohne den übrigen Körper darstellen, ohne Beanständigung vertheilt werden?
2. Sind sie in Rom approbiert?
3. Müssen sie aus den Häusern der Gläubigen, wo sie Gegenstand der Verehrung sind, entfernt werden?

Die Antwort auf 1., 2. und 3. lautet: ‚Das Bild des heiligsten Herzens U. H. J. C., um das es sich handelt, wird für Privatandacht gestattet, wenn es nur nicht auf Altären zur öffentlichen Verehrung ausgestellt wird'.

Wie hiemit einerseits das, was ich in der Broschüre über die Darstellung des göttlichen Herzens Jesu ohne die Figur des Heilandes zur Privatverehrung gesagt habe, neuerdings bestätigt wird, so ist anderseits klar, daß seit dem Erlasse dieses Decretes eine solche Darstellung für Altarbilder nicht mehr gestattet ist. Demgemäß ersuche ich die Leser meiner Broschüre gütigst zu berichtigen, was Seite 22: ‚Im Jahre 1803 — bis: aufgestellt war', und Seite 34: ‚Wir haben — bis: gebraucht werden kann', zu lesen ist.

Zur Würdigung dieser Erklärung, sowie zur Interpretation des in Frage stehenden Decretes selbst mögen nun noch ein paar kurze Erwägungen Platz finden.

Die öffentliche Anbetung und Feier der Geheimnisse des Herrn, die Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und Bilder wird durch die kirchliche Gesetzgebung geregelt.

Die Canones unterscheiden aber einen doppelten öffentlichen Cult heiliger Personen und Gegenstände, eine Verehrung im höchsten Grade, und eine niederer Ordnung.

Die höchste Stufe besteht in der ‚Ehre der Altäre', auf denen das hochheilige Opfer der Messe dargebracht wird; nämlich in der Aufstellung der Reliquien, Bilder und Statuen auf denselben, wie sie, unter andern, den canonisierten Heiligen zukommt.

Geringer ist der Grad öffentlicher Verehrung, wenn der Gebrauch der Bilder usw. in der Kirche zwar gestattet ist, die Aufstellung derselben auf den Opferaltären jedoch untersagt bleibt. Auf diese Art dürfen wir heiligen Gegenständen unsere Verehrung erweisen, indem wir sie im Innern der Kirche an der Wand, in einer Nische anbringen, oder auf einem kleineren Blumen- oder Bilderaltärchen aufstellen, oder auf ein freistehendes Postament setzen, oder als kirchlichen Fahnenschmuck gebrauchen und so bei Processionen herumtragen.

Von dieser tieferen Stufe ist das bekannte Decret zu verstehen, welches vom Cult der noch nicht canonisierten Seligen handelt. Es

heißt darin: Quod ubi indultum fuerit per Sedem Apostolicam, imagines, simulacra, pictasque tabellas in ecclesiis poni et coli posse, *in pariete tantum, non autem super altari,* collocandi facultas tributa censeatur.

Hier sehen wir die zwei Cultstufen scharf getrennt. Den Seligen wird der mindere Grad der öffentlichen Verehrung zuerkannt, coli et poni posse in pariete tantum; während die höchste Stufe, die Aufstellung ihres Bildnisses auf dem Altare, ausdrücklich verboten ist, non autem super altari collocandi facultas.

Diesen Unterschied will die Kirche überall gewahrt wissen, und es ist nicht gestattet, aus dem Verbote des höchsten Grades der Verehrung die Unzulässigkeit des andern zu folgern.

Aus diesem Grunde vermag ich auch der extensiven Interpretation nicht beizupflichten, welche das geschätzte ‚Straßburger Diöcesanblatt' vom Verbote ‚der Aufstellung der gedachten Herz-Jesu-Bilder auf den Altären' gibt. Es schreibt: ‚Die Entscheidung erwähnt jene ähnlichen Bilder des hl. Herzens nicht, welche vielfach Kirchenfenster zieren, oder hie und da bei Processionen getragen werden. Doch läſst sich aus derselben der Schluſs ziehen, daß wenigstens letztere vollständig untersagt sind, und daß es dem Geiste der Entscheidung nicht entspricht, das hl. Herz einzeln, ohne die Abbildung des Heilandes, in Kirchenfenstern oder Kirchenmalerei anzubringen'.

Dieser Schluſsfolgerung vermag ich, wie gesagt, nicht beizupflichten, weil es dem Geiste der kirchlichen Satzungen nicht entspricht, das Verbot des Cultus der ersten Art einfachhin auf den der andern auszudehnen[1]).

Ein nicht minder schweres Bedenken habe ich gegen die Erforschung und muthmaßliche Aufstellung der Gründe, aus denen dasselbe Blatt das Verbot der Aufstellung ähnlicher Bilder auf den Altären herleiten zu dürfen glaubt.

‚Wenn wir nun nach der Ursache forschen, aus welcher das S. O. diese Entscheidung getroffen hat, so werden wir wohl annehmen dürfen, daß es die nämliche sein wird, wie bei dem Verbote verschiedener Miſsbräuche in der Andacht des hl. Antlitzes. Für letztere Andacht wollte das S. O. die Miſsdeutung ausschließen, als verehre man das hl. Antlitz selbst ohne Rücksicht auf den Erlöser, der in seinem Antlitze diese und jene Unbilden für uns gelitten. So wird auch hier der Gedanke maßgebend gewesen sein, daß wir den Erlöser in seiner Liebe, deren Sitz und Sinnbild das Herz ist, verehren, daß, um diesen Grund-

---

[1]) Vgl. auch De rationibus festorum utriusque SS. Cordis Jesu, t. 1, p. 562, edit. 5.



gedanken zu versinnbilden, die Abbildungen des hochheiligen Herzens dieses nur in Verbindung mit dem Bilde des Heilandes bringen sollen'.

Das Bedenken, welches ich hiegegen nicht zu unterdrücken imstande bin, stützt sich auf zwei ganz nahe liegende Erwägungen.

Erstlich wurde die hier angedeutete Schwierigkeit der mit dieser Abbildung verbundenen Gefahr eines Missbrauches der in Frage stehenden Bilder, als sie im vorigen Jahrhundert von den Jansenisten erhoben worden war, von den katholischen Theologen, namentlich von Marquez und Tetamo, nach allen Seiten hin gründlich gelöst, wie der Leser schon aus dem ersehen kann, was ich an einer anderen Stelle über diese Controverse berichtet habe[1]).

Zweitens würde die nämliche Ursache auch gegen den Privatgebrauch derselben Bilder sprechen; und es hätte das höchste Glaubenstribunal den Privatcult solcher Abbildungen gleichfalls streng verbieten müssen, so wie es ja die jansenistisch angehauchten Fragesteller offenbar erwartet hatten. Da nun das S. O. diese Bilder rücksichtlich der Privatandacht für alle drei Fälle, die vorgelegt waren, gegen die Angriffe der Gegner in Schutz nimmt, so kann die ratio legis prohibentis für den öffentlichen Gebrauch wohl nicht in seiner dem Bilde selbst innewohnenden Gefahr eines Missverständnisses oder einer irrigen Auffassung des Geheimnisses zu suchen sein.

Wenn wir daher ‚nach der Ursache forschen, aus welcher das S. O. diese Entscheidung getroffen hat', so dürfen wir nicht annehmen, daß es innere, den verschiedenen Abbildungen des hl. Herzens innewohnende Gründe gewesen seien, welche die Inquisition veranlasst hätten, die Aufstellung des einen zu bewilligen, die des andern hingegen zu verbieten. Nein, nicht in inneren Gründen, sondern in äußern Umständen, in rein accessorischen Motiven ist die Ursache dieses Unterschiedes zu suchen, nämlich in der Approbation der Kirche, beziehungsweise in der Verschiedenheit des Grades, in welchem die zwei Darstellungen des hl. Herzens bereits gutgeheißen worden waren.

Beide Abbildungen beruhen bekanntlich, in ihrer jetzigen Form, auf demselben Grunde, auf den Privatoffenbarungen, deren die selige Margaretha M. Alacoque vom Herrn gewürdigt worden ist. Beide sind durch die den Schriften der Seligen zutheil gewordene gerichtliche Recognition gleichmäßig in forma ommuni approbiert worden.

Außer dieser allgemeinen, den beiden Darstellungen in gleicher Weise ertheilten Gutheißung, hat sich aber jene Privatoffenbarung, in welcher die ganze Gestalt des Heilandes mit dem Herzen auf der Brust erscheint, im Beatificationsprocesse der Seligen noch eine eigene positive, feierlichere Ap-

[1]) De rationibus festorum utriusque SS. Cordis, t. 1, pp. 397—419 (de cultu imaginum SS. Cordis Jesu).



probation in forma specifica erhalten, infolge deren sie denn auch ins kirchliche Officium aufgenommen worden ist. In dieser höchsten, zum öffentlichen liturgischen Gebrauch in der Kirche gegebenen Approbation, deren sich die eine Offenbarung vor der andern bereits zu erfreuen hatte, ist die Ursache, warum ihr auch vor der andern die höchste Stufe des öffentlichen Cultus, die Ehre der Darstellung auf dem Altare, zuerkannt wurde. Das ist aber ein ganz äußerer, rein accessorischer Grund, der mit der Beschaffenheit des Bildes an und für sich nichts zu thun hat.

Aus solcher Bevorzugung der Darstellung der einen Offenbarung vor der Abbildung der andern darf somit nicht gefolgert werden, daß die Kirche das zweite Bild, an und für sich genommen, minder heilig und minder verehrungswürdig erachte, als das erste. Zur weiteren Beleuchtung dieser Wahrheit kann die Verschiedenheit des den Canonisierten und Beatificierten zukommenden Cultes, die ich schon oben erwähnt, herangezogen werden.

Daraus, daß der Apostolische Stuhl den Seligen, den beatis nondum canonizatis, einen minderen Grad öffentlicher Verehrung zuerkennt, als den Heiliggesprochenen, den canonizatis, daraus sag' ich, kann nicht geschlossen werden, daß der Papst seinen Beatificationsspruch für minder richtig halte als seine Canonisationsdecretale, oder den Beatificierten für minder heilig als den Canonisierten. Beide werden in gleicher Weise für heilig und verehrungswürdig erachtet. Mit der feierlichen Zuerkennung der höchsten Stufe des Cultus, mit der Canonisation, will die Kirche jedoch zuwarten, bis Gott der Herr durch neue Wunder deutlich wird zu erkennen gegeben haben, daß er den bereits selig gesprochenen Heiligen auch durch den höchsten Cult in der streitenden Kirche auf Erden verherrlicht sehen will.

Nec immerito ad majorem illius venerationem inducimur in terris, quem Deus insignioribus suis miraculis altius venerandum ostendit e coelis[1]).

N. Nilles S. J.

Ein kanonistisch-liturgischer Zweifel betreffs der Benediction der Aebte. Im Pontificale Romanum finden sich zwei Formulare für die Benediction der Aebte; die Ueberschrift des erstern lautet: De benedictione abbatis auctoritate apostolica, die des zweiten: De benedictione abbatis auctoritate Ordinarii. Wenn auch bezüglich des eigentlichen Weiheritus kein Unterschied zwischen beiden Formularen besteht, so zeigt sich doch in dem, was dem

[1]) So, dem Wesen nach, die harenga in den meisten Canonisationsbullen. Vgl. mein Kalendarium utriusque ecclesiae, t. 1, p. 40. Edit. 2.

Weiheritus vorausgeht, eine mehrfache Abweichung. Es entsteht nun die Frage, wann das eine, und wann das andere Formular zu verwenden ist. Daß das erste bei der Weihe jener Aebte zur Anwendung kommt, welche unmittelbar vom Papste bestätigt werden und deren Benediction auf eine vom Papste ausgestellte mündliche oder schriftliche Vollmacht hin geschieht, unterliegt keinem Zweifel. Solche Aebte sind nicht nur die sogenannten Abbates nullius, sondern es gibt auch außer diesen noch einige andere Abteien, deren Vorsteher vom Papste in ähnlicher Weise bestätigt werden, wie solche Bischöfe, welche durch Wahl oder Ernennung dem römischen Stuhle zur Bestätigung bezeichnet worden sind. Da diese Confirmation gewöhnlich im geheimen päpstlichen Consistorium geschieht, so werden die Abteien, welche in dieser Weise besetzt werden, abbatiae consistoriales genannt. Ebensowenig kann andererseits darüber ein Zweifel bestehen, daß Regularäbte, die nicht eximierten Abteien vorstehen, und deren kanonisch erfolgte Wahl sonach wenigstens in der Regel vom Diöcesanbischof bestätigt wird, von diesem auctoritate ordinaria benediciert werden müssen, so daß bei dieser Benediction das zweite Formular Anwendung zu finden hat. Wahlbestätigung und Weihe dieser vollzieht sich, ohne daß irgend welche päpstliche Bevollmächtigung erfordert wird.

Ein Zweifel kann also nur bezüglich derjenigen Abteien aufkommen, welche von der ordentlichen bischöflichen Jurisdiction eximiert sind, sowie etwa auch bei denjenigen, welche allerdings die volle Exemtion nicht besitzen, welche aber doch wenigstens insoweit der potestas ordinaria der Bischöfe nicht unterstellt sind, als die Bestätigung der kanonisch erfolgten Wahl dem jeweiligen Präses der Ordenscongregation zusteht und nicht dem Diöcesanbischofe. Es sei hier nur beispielsweise angeführt, daß der Vorsitz bei der Wahl eines Abtes jener Benedictinerklöster, welche zu den beiden vor einigen Jahren in Oesterreich gebildeten Congregationen gehören, sowie die Confirmation des Gewählten, dem Präses der Congregation zukommen[1]), obwohl eine weitere Eximierung dieser Klöster von der ordentlichen bischöflichen Jurisdictionsgewalt nicht stattgefunden zu haben scheint. Bezüglich dieser Klöster kann ein Zweifel über das anzuwendende Formular aus einem doppelten Grunde entstehen. Der Diöcesanbischof besitzt über dieselben keine auctoritas ordinaria; sie können also auch nicht, so möchte es scheinen, auctoritate Ordinarii benediciert werden. Oder, wenngleich der Bischof über die zweite der eben angeführten Classen von Aebten auch im übrigen eine jurisdictio ordinaria besitzt, so könnte es doch scheinen, daß die Vollmacht, die Weihe vorzunehmen, von demjenigen auszugehen habe, der die kanonisch vorgenommene Wahl be-

---

[1]) Vgl. Statuta Congregationum Austro-Benedictinarum sub titulo B. V. Mariae et s. Joseph pag. 9.

stätigt; und demnach, da diese Bestätigungsvollmacht vom Papste unmittelbar verliehen ist, die Weihe auctoritate apostolica ertheilt werden müsse. Zweitens scheint das zweite Formular eben nur bei den nicht eximierten Aebten angewendet werden zu können, da in demselben das Versprechen der Treue und des Gehorsams vorkommt, welches der zu weihende Abt dem die Weihe vornehmenden Bischof (Ordinario suo) zu leisten hat. Von einem exemten Abte aber kann dieses Versprechen nicht verlangt werden, da er ja dem Diöcesanbischofe keinen Gehorsam schuldet und der Bischof wenigstens im eigentlichen Sinne gar nicht sein Ordinarius genannt werden kann. Dieses dürften die hauptsächlichsten Gründe dafür sein, dass bei der Benediction aller exemten, sowie auch derjenigen nicht exemten Aebte, welche von den eigenen Ordensobern bestätigt werden, das erstere Benedictionsformular in Anwendung kommen muss. Andererseits wird aber zur Vornahme dieser Benediction, auch zu derjenigen der eximierten Aebte, kein mandatum apostolicum ausgestellt und darum kann die Benediction doch auch nicht ex mandato apostolico geschehen. Oder sollte etwa vom Präses der Congregation, welchem die Bestätigung der Wahl und des Gewählten zusteht, eine Beauftragung zur Vornahme der Benediction ausgehen und diese dann als mandatum apostolicum aufgefasst werden können?

Es scheint uns gar keinem Zweifel zu unterliegen, dass die Benediction sowohl der exemten als der nicht exemten Aebte nach dem zweiten Formular erfolgen muss, so dass das erste für jene Benedictionen reserviert bleibt, welche auf eine besonders ausgestellte päpstliche Vollmacht hin geschehen. Folgende Gründe dürften das beweisen.

1. Die im Pontificale vorkommenden Ausdrücke auctoritate apostolica und ex mandato apostolica bedeuten offenbar dasselbe. Für den Ausdruck mandatum apostolicum findet sich dann auch der andere: literae apostolicae. Nicht nur in den Formularien der Abtweihe, sondern auch in denen der Bischofsweihe werden diese Ausdrücke gleichbedeutend gebraucht. Das mandatum apostolicum ist die vermittelst der literae apostolicae gegebene Vollmacht, die Weihe vorzunehmen. Da man nun im ganzen Kirchenrechte unter literae apostolicae ausschließlich solche Schreiben versteht, welche vom römischen Papste selbst ausgehen, nicht aber solche, die von einer anderen kirchlichen Auctorität herkommen, auch wenn diese ihre Vollmacht im allgemeinen oder für einen speciellen Fall vom Papste unmittelbar herleitet, so kann man auch hier unter literae apostolicae oder mandatum apostolicum nur den vom römischen Papste für diesen Fall ertheilten Weihe-Auftrag verstehen. Jene Aebte also, zu deren Weihe eine besondere päpstliche Vollmacht nicht gegeben wird, können nach dem ersten Formular nicht geweiht werden. Es folgt daraus also von selbst schon, dass bei ihrer Weihe das zweite Formular zur Anwendung kommen muss.

2. Sollte nun etwa ein Widerspruch darin liegen, daß die Aebte exemter Ordensgenossenschaften von einem Bischofe vermöge der diesem zustehenden Gewalt (auctoritate Ordinarii) geweiht werden? Keineswegs. Der Ausdruck auctoritate Ordinarii, welcher dem andern auctoritate apostolica entgegengesetzt ist, bedeutet hier keineswegs ex potestate jurisdictionis ordinaria, welcher die potestas jurisdictionis delegata entgegengesetzt ist. Die Ertheilung der Weihe ist an sich kein Jurisdictionsact und setzt darum an sich auch nicht das Verhältnis des Unterworfenseins des zu Weihenden unter den Weihenden voraus. Die Ertheilung der Weihe ist die Spendung einer Wohlthat oder Gnade; eine Wohlthat kann jemand auch demjenigen erweisen, der ihm nicht untergeben ist. So zB. setzt der erlaubte Empfang der hl. Communion aus der Hand eines Priesters ein rechtliches Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Empfangenden und dem ausspendenden Priester nicht voraus. Und als episcopus proprius ratione originis bleibt auch derjenige Bischof zur Ertheilung der niederen wie der höheren Weihen immer noch competent, zu welchem der Weihecandidat in gar keinem Abhängigkeits- oder Jurisdictionsverhältnis mehr steht, wenn dieser zB. aus seiner Geburtsdiöcese längst ausgewandert ist. Die Vollmacht, jemanden überhaupt die Sacramente oder Sacramentalien zu spenden, ist also durchaus nicht immer an das rechtliche Abhängigkeitsverhältnis des Empfangenden vom Spender geknüpft. Jeder Bischof nimmt auctoritate propria innerhalb seines Diöcesansprengels die Spendung jener Sacramente und Sacramentalien vor, deren Spendung einem höheren Kirchenobern, vor allem dem Papste, nicht reserviert ist, und er ertheilt sie allen, welche innerhalb seines Diöcesansprengels ihn hierum bitten. Zuzugeben ist nur, daß in manchen Fällen behufs Aufrechthaltung der nothwendigen Ordnung die Spendung von Sacramenten und Sacramentalien an andere als Untergebene des Spenders durch besondere Kirchengesetze verboten ist, sowie daß die Spendung einzelner Sacramentalien und Sacramente, wie oben bemerkt wurde, bestimmten Kirchenobern reserviert ist. So ist die Consecration eines Bischofs nach dem gegenwärtigen Rechte der lateinischen Kirche allgemein dem Papste reserviert; kein Bischof darf sie auctoritate sua vornehmen, und so kann auch der legitim präconisierte Bischof von keinem andern auctoritate Ordinarii consecriert werden. Mit der Benediction der Aebte ist es aber im allgemeinen nicht so, sie bildet kein päpstliches Reservatrecht. Vielmehr hat Papst Benedict XIII in der Constitution Commissi nobis 6. Mai 1725[1]) allgemein angeordnet, daß die Benediction der Aebte durch den Bischof jener Diöcese zu geschehen habe, in welcher die Abtei liegt. Er hat sogar das früher mehrfach ertheilte Privilegium, die Benediction von

---

[1]) Bullarium Romanum ed. Luxemb. ann. 1741 t. XIII p. 163.

jedem beliebigen Bischof zu erhalten, dahin eingeschränkt, daß es nur dann platzgreift, wenn der Bischof der betreffenden Diöcese trotz dreimaligen unterthänigen Ersuchens noch nicht zur Vornahme der Benediction sich bereit erklärt. Und auch dieses Privileg soll nur für jene Orden oder Ordenshäuser gelten, welchen es unmittelbar gegeben wurde, nicht aber auf dem bekannten Wege der communicatio privilegiorum auf andere Orden übergehen. Das in einigen Orden bestehende Vorrecht hingegen, nach welchem der Generalabt oder ein anderer von diesem bevollmächtigter Abt die Benediction der ihm untergebenen Aebte vornimmt, läſst Benedict XIII bestehen. Es mag also der eigene Diöcesanbischof die Weihe vornehmen oder im vorher bezeichneten Falle irgend ein anderer Bischof, immer wird sie nicht auctoritate apostolica sondern auctoritate Ordinarii ertheilt. In beiden Fällen nimmt sie der Bischof kraft der Befugnis vor, welche ihm nach dem allgemeinen durch die Constitution Benedicts XIII zuletzt noch festgesetzten Kirchenrechte zusteht. Vermöge seiner potestas ordinis ist der Bischof befähigt, die Ordination der Aebte vorzunehmen, und es bildet dieselbe kein Reservatrecht des heiligen Stuhles. Nur muſs bei der Benediction eines exemten Abtes im zweiten Formulare die Abnahme des Treue- und Gehorsams-Versprechens gegen den Diöcesanoberen dann wegfallen, wie das auch die im ersten Formular sich findende Rubrik ausdrücklich sagt.

3. Es läſst sich eine Analogie zwischen der Berechtigung zur Vornahme der Abt-Weihe und der zur Ertheilung der Priesterweihe auch an exempte Ordenskleriker nicht verkennen. Für diese letzteren ist der Bischof jener Diöcese, in welcher die Weihecandidaten ihren Wohnsitz haben, der episcopus proprius ordinationis. Er ertheilt ihnen die Weihe nicht vermöge besonderer apostolischer Vollmacht, sondern dieses Recht kommt ihm zu als Diöcesanbischof vermöge eines allgemeinen Kirchengesetzes. Er ist episcopus proprius und ertheilt die Weihen auctoritate propria, obwohl die zu Weihenden einem exemten Orden angehören. Will der Diöcesanbischof aber aus irgend einem Grunde die Weihe nicht vornehmen, dann können die Ordensoberen die ihnen untergebenen Religiosen, vorausgesetzt daß diese den Anforderungen, welche zum Empfange der Weihen an sie gestellt werden müssen, entsprechen, an einen beliebigen anderen Bischof weisen und ihn um die Ertheilung der Weihen bitten. Dieser Bischof ertheilt ihnen die Weihen dann auch wieder auctoritate propria, da für diesen Fall das allgemeine kirchliche Gesetz die Vorschrift, gemäß welcher der Diöcesanbischof auch für die exemten Ordensleute der episcopus proprius ordinationis ist, aufhebt. In gleicher Weise liegt also in der allgemeinen Amtsgewalt des Bischofs die Berechtigung zur Vornahme der Benediction jener Aebte, deren Abteien innerhalb seines Sprengels liegen,

obwohl diese seiner Jurisdictionsgewalt nicht unterworfen sind; sie werden geweiht auctoritate Ordinarii.

J. Biederlack S. J.

,Hat Papst Innocenz III sich das [erzwingbare] Recht zuerkannt, auch die Laien für Kreuzzugszwecke zu besteuern?' Nein — antwortet Gottlob im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 1895, 312—319.

Denselben Standpunkt vertrat G. schon in seinem Buche: Die päpstlichen Kreuzzugs-Steuern des 13. Jahrhunderts, Heiligenstadt 1892. In einer Besprechung dieses Buches habe ich gesagt:

,G. beruft sich auf zwei päpstliche Schreiben vom 26. und 27. Juli 1209, bei Migne PL 216 col. 98 und 99. Sieht man näher zu, so stellt sich heraus, daß der Papst genau das Gegentheil sagt. Innocenz III hatte am 26. Juli die Gläubigen jener Gebiete, deren Herren gegen die Albigenser das Kreuz genommen, ersucht und ermahnt, einen Theil ihrer Einkünfte nach der Anordnung des Bischofs von Riez für den Kreuzzug beizusteuern. Auf die Bitte ebendieses Bischofs, der Papst möge alle, Kleriker wie Laien, die jenem Gebiete angehörten, durch kirchliche Censur zur Entrichtung der Abgabe zwingen, antwortet Innocenz, es sei ihm und den Cardinälen sehr hart erschienen, irgend jemanden, Geistlichen oder Laien, zu etwas zu zwingen, wozu man nur auffordern und ermahnen sollte. Daher möge der Bischof, wenn irgend möglich, bei Geistlichen wie bei Laien von jedem Zwang abstehen und sich auf inständige Ermahnungen beschränken. Nur für den Fall, daß das begonnene Unternehmen sonst ins Stocken geriethe und das Heer aufgelöst werden müßte, sollten die Kleriker mit einer entsprechenden Censur gezwungen werden, vorausgesetzt, daß dabei kein großes Aergernis zu befürchten sei. Die Laien aber sollten, falls Zwang anzuwenden wäre, ganz gewiss nicht gedrängt werden ohne Genehmigung ihrer Herren[1]).

[1]) Innocenz III schreibt: Ut hi, qui orthodoxae fidei zelo succensi ad expugnandam haereticam pravitatem vivificae crucis characterem assumpserunt, eo ferventius publicam causam gerant, quo se viderint proximorum subsidiis adjuvari efficacius, a vobis, frater episcope ac fili abbas, et a nonnullis aliis nobis fuit *saepe suggestum*, quod tam clericos quam laicos constitutos in terris nobilium, qui contra provinciales haereticos sunt crucesignati, *cogi per censuram ecclesiasticam* faceremus, ut de proventibus suis saltem unius anni ad tam sanctum et sumptuosum opus implendum dictis crucesignatis portionem decimam largirentur. Et quidem commonitorias litteras super hoc nos meminimus destinasse. Sed, ut ad id aliqui *cogerentur*, ad quod erant monitis et exhortationibus inducendi, nobis et fratribus nostris durum ad-

‚Daraus folgt: 1) Der Papst hielt es an sich für ebenso wenig ungerecht, von Laien eine Kreuzzugssteuer zu erzwingen wie von Klerikern.

‚2) Dem Papst ist es sehr hart erschienen, ohne weiteres die Kreuzzugssteuern zu erzwingen, sei es von Klerikern oder Laien.

‚3) Der Papst will, daß Kleriker wie Laien zur Steuer ermahnt werden sollten, daß der Zwang kirchlicher Censuren nur im äußersten Nothfalle angewendet werde, und zwar bei Klerikern nicht um den Preis eines schweren Aergernisses, bei den Laien nur mit Bewilligung ihrer Herren.

‚4) Es ist evident, daß diese Genehmigung der Herren für den Papst nicht als Rechtsquelle galt, sondern daß er sie aus Rücksichten der Güte und Klugheit lediglich als Bedingung auffaßte für die Ausübung eines ihm zustehenden Rechtes.

‚5) G. hat durch den Hinweis auf obigen Brief seine aus demselben gezogene und so oft wiederholte Folgerung auf das wirksamste zerstört‘.

Was G. im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft aaO. geltend gemacht hat, ist gegen diese meine Ausführungen gerichtet. Ich halte trotzdem an der Evidenz derselben fest und füge dem Gesagten nur noch einige Bemerkungen bei.

Nach Gs Auffassung stand das erzwingbare Recht auf eine Laienbesteuerung Papst Innocenz dem III nach dessen eigenem Urtheile nicht zu. Im äußersten Nothfalle solle allerdings auch den Laien gegenüber Zwang angewendet werden. Aber dieser Zwang sei von den Vertretern und Bevollmächtigten des Papstes nicht zu üben kraft ihrer kirchlichen

---

modum videbatur. Ceterum ad multam vestrae suggestionis instantiam, quam ex devotionis credimus fervore procedere, quem habetis ad explendum obsequium Jesu Christi, super hoc committendas vobis duximus *vices nostras*, ita videlicet, quod eisdem non praecise tantum ad decimam, sed quantumlibet vobis expedire videbitur, sollicitis exhortationibus inducatis, ad *coactionem*, si aliter unquam poteritis, minime processuri. Quod si forsan incoeptum negotium nequiverit aliter expediri, ne, quod absit, occasione tali dissolvatur exercitus et opus tam utile deseratur, volumus et mandamus, quatenus universas personas ecclesiasticas tam regulares quam alias, quibus transmissum ad eos mandatum apostolicum fuerit a vobis exhibitum, ad praestandam illam suorum reddituum portionem, quam eisdem duxeritis designandam, qua convenit *censura cogatis*, attentius provisuri, ut ad compulsionem hujusmodi nullatenus procedatur a vobis, si suscitari grave scandalum timeatur. *Laicos vero, si forte ad coactionem fuerit procedendum, compelli nullatenus volumus absque consensu principalium dominorum*. Bei Migne PL 216, 98 f.

Sendung, sondern nach G. insoferne sie ‚Beauftragte und Bevollmächtigte‘ der weltlichen Herren gewesen seien. Das soll der Satz bedeuten: Laicos vero, si forte ad coactionem fuerit procedendum, compelli nullatenus volumus absque consensu principalium dominorum.

Dagegen ist zu erinnern:

1) consentire heißt nicht beauftragen oder bevollmächtigen. Den Auftrag, die Bevollmächtigung brachten die Vertreter des hl. Stuhles mit. Nur die Bethätigung ihrer Gewalt war an die sehr vernünftige Bedingung geknüpft, daß die Herren damit einverstanden seien.

2) Was ist unter coactio zu verstehen? Physischer Zwang? Pfändung oder dergleichen? Das widerstreitet im vorliegenden Falle erstens dem Charakter des hohen Auftraggebers, der unter der gedachten Voraussetzung seine volle Autorität (vices suas) den beiden Prälaten übertragen hätte, um sie zu bevollmächtigen, sich von den weltlichen Herren zur Anwendung physischen Zwanges bevollmächtigen zu lassen. Hätte Innocenz an physischen Zwang gedacht, so hätte er ihn dem weltlichen Arme überlassen und gesagt: Die Herren selbst sollen ihn ausüben gegen ihre Unterthanen (vgl. Palmieri S. J., De Romano Pontifice, 2. ed. Prati 1891, p. 135—139). Die Annahme physischen Zwanges widerstreitet zweitens dem Zusammenhange des Schriftstückes. Der Papst war dringend ersucht worden, Kleriker und Laien jener Herren durch kirchliche Censur zur Kreuzzugssteuer zu zwingen. Für den äußersten Fall bewilligt er das Gesuch bedingungsweise. Nach G.s Deutung wären also seine Stellvertreter von ihm bevollmächtigt worden, sich von den weltlichen Herren bevollmächtigen zu lassen, Censuren zu verhängen. Die päpstlichen Delegierten wären in einer rein geistlichen Angelegenheit die Delegierten weltlicher Herren geworden, und diese, die weltlichen Herren, würden zu Trägern des kirchlichen Strafrechts gestempelt worden sein. Daran hat kein Papst, am allerwenigsten Innocenz III gedacht.

Das schonende Vorgehen des großen Papstes beweist nur, daß auch ein Innocenz III trotz des ‚durch ihn vollendeten Begriffs der dem Papste innewohnenden plenitudo potestatis‘ (Gottlob, Kreuzzugssteuern 30) überaus maßvoll war. Würde er die Ueberzeugung gehegt haben, daß ihm ein erzwingbares Recht auf Laienbesteuerung nicht zustehe, so hätte er auf die wiederholten dringenden Vorstellungen (ad multam vestrae suggestionis instantiam) nicht mit: Durum admodum, sondern mit einem einfachen: Non licet geantwortet.

Die von G. vorgelegten Aussprüche des Papstes stehen mit dem Gesagten nicht im geringsten Widerspruch; im Gegentheil, sie bestätigen dasselbe und stellen klar, was ohnehin feststeht, daß der Papst den Laien gegenüber monita und exhortationes der coactio stets vorzuziehen geneigt war.

Uebrigens ist die ganze Frage principiell auf eine andere zurückzuführen: Haben die Päpste, hat die kirchliche Obrigkeit Laien gegenüber ein erzwingbares Recht auf eine Beisteuer zu kirchlichen Zwecken? Will G. consequent sein, so muss er leugnen, daß sich die Kirche je dieses Recht beigelegt hat. Die Thatsachen sprechen dagegen. Zwei Texte des Trienter Concils mögen genügen.

Illis sacerdotibus, qui de novo erunt ecclesiis noviter erectis praeficiendi, competens assignetur portio arbitrio episcopi ex fructibus ad ecclesiam matricem quomodocunque pertinentibus, et, si necesse fuerit, *compellere* possit *populum ea subministrare,* quae sufficiunt ad vitam dictorum sacerdotum sustentandam; quacunque reservatione generali vel speciali vel affectione super dictis ecclesiis non obstantibus (Conc. Trid. Sess. 21 c. 4 ed. Richter-Schulte 117).

Parochiales ecclesias, etiamsi juris patronatus sint, ita collapsas refici et instaurari procurent [episcopi] ex fructibus et proventibus quibuscunque ad easdem ecclesias quomodocunque pertinentibus. Qui si non fuerint sufficientes, omnes patronos et alios, qui fructus aliquos ex dictis ecclesiis provenientes percipiant, aut, in illorum defectum, parochianos *omnibus remediis opportunis ad praedicta cogant,* quacunque appellatione, exemptione et contradictione remota (c. 7 aaO. 120).

Wenn G. noch anderer ‚Beschuldigungen und Anwürfe' mich zeiht, deren Würdigung er ‚dem Urtheile seiner Leser überläßt', so sind meine allerdings schwer wiegenden Bedenken in vollkommen einwandfreier Form begründet oder doch so vorgelegt worden, daß jeder Leser einer wissenschaftlichen Zeitschrift für katholische Theologie ihre Berechtigung einsehen muss. Meine Recension ist persönlich kränkend nur für den, der sich durch sachliche Schärfe kränken läßt. Auf sachliche Schärfe aber musste G. gefaßt sein, da er sich in seinem Buche so scharfe und unrichtige Urtheile über Päpste und Papstthum gestattet hat, eine Anklage, für welche die Belege in der erwähnten Recension zu finden sind.

Es lautet die theologisch und kanonistisch unzweifelhafte, aber auch geschichtlich erwiesene bestimmte Antwort auf G's Frage: ‚**Hat Papst Innocenz III sich das erzwingbare Recht zuerkannt, auch die Laien für Kreuzzugszwecke zu besteuern?**' — **Ja.** Emil Michael S. J.

In der neu erwachten Controverse über die **anglicanischen Weihen** scheint sich die Aufmerksamkeit katholischerseits allmählich immer mehr auf einen Punkt zu concentrieren.

Früher beanstandete man vielfach die geschichtliche Thatsache der Consecration Parkers, von dem die ganze Reihe der anglicanischen

Weihen sich herleitet. Jetzt darf dieselbe wohl als allgemein anerkannt gelten. Früher legte man besonderes Gewicht darauf, daß Parkers Consecrator Barlow vielleicht niemals die Bischofsweihe empfangen habe. Jetzt begnügt man sich gewöhnlich, höchstens die Bedenken dagegen als nicht ganz zweifellos gelöst zu bezeichnen. Früher argumentierte man aus der ungenügenden Intention, die bei den Spendern vorhanden gewesen sei. Jetzt wird auch dieser Beweis von den meisten in den Hintergrund gedrängt, oder man macht ihn doch abhängig von der Hauptfrage, ob der anglicanische Weiheritus objectiv genügend sei.

Freilich darf nicht verkannt werden, daß auch betreffs der Intention als solcher ein gegründetes Bedenken bestehen bleibt. Denn was Cardinal Vaughan von einem einzelnen Falle berichtet hat, das darf wohl mit Grund für ganze Perioden der anglicanischen Geschichte als möglich vorausgesetzt werden: daß nämlich die ausdrückliche Intention erweckt worden sei, keine Opferpriester zu weihen. Und wenn diese Intention dann wirklich unbedingt gemeint war, so daß sie die allgemeine Absicht überwog, das seit apostolischer Zeit in der Kirche Christi bestehende Priesterthum fortzupflanzen (d. h. zu thun, was die Kirche thut), so war es um die Giltigkeit natürlich geschehen.

Als Hauptargument gegen den Anspruch der Ritualisten, das wahre katholische Priesterthum von ihren anglicanischen Vorfahren überkommen zu haben, erübrigt aber die ungenügende Form des anglicanischen Weiheritus, wie er i. J. 1550, 1552 und 1559 gestaltet worden ist. So urtheilt mit Recht die Revue catholique des Revues in ihrem ersten Hefte (Jan. 1895), in welchem sie die neueste Literatur über unsern Gegenstand bespricht.

Seitdem ist diese Beweisführung namentlich im Tablet (seit dem 2. Febr. d. J.) und in den Études (März und April 1895) mit großer Sorgfalt und Sachkenntnis entwickelt worden. Indem wir das positive Material als gegeben annehmen, möchten wir das Argument auf seine möglichst gedrängte Form bringen und dann zusehen, welche Kraft ihm zuzusprechen sei.

Der gesammte anglicanische Weiheritus — so lautet ihr Grundgedanke — ist unter Eduard VI und Elisabeth so abgeändert worden, daß das Specificum des wahren katholischen Priesterthums weder in der Priesterweihe noch in der Bischofsweihe irgend einen Ausdruck mehr findet. Denn die Opfergewalt, die Consecrationsgewalt, ja überhaupt die eigentliche Weihegewalt, die zur giltigen Vollziehung gewisser Sacramente befähigt, wird nirgends erwähnt; alle Stellen der früheren englischen Pontificalien, in denen sich der Glaube an eine solche Gewalt oder auch an die wahre Gegenwart Christi im Altarssacramente aussprach, sind mit offenbarer Absichtlichkeit unterdrückt worden. Ueberdies läßt sich nachweisen, daß jene Aenderungen sowohl in den redactionellen

Conferenzen als in den Parlamentssitzungen das Werk der Reformpartei waren und daß die Compilatoren von wirklich häretischen Anschauungen und Tendenzen erfüllt waren. (Letzteres wird besonders im Tablet eingehend untersucht).

Nun sind aber die mit der Handauflegung in Verbindung stehenden Worte, welche im anglicanischen Ritus als sacramentale Form zu gelten haben würden, in sich nicht so klar und bestimmt, daß sie nicht ein bloßes Namens-Priesterthum, d. h. eine im Sinne der häretischen Reformpartei verstümmelte, blos noch jurisdictionelle ‚Priester‘- und ‚Bischofs‘-Gewalt bezeichnen könnten.

Im Zusammenhange mit jenen tendenziösen Verstümmelungen des übrigen Weiheritus haben daher diese Worte in der That diesen ungenügenden und wesentlich veränderten Sinn erhalten. Und somit besagt diese angeblich sacramentale Form im anglicanischen Ritus nicht mehr das wahre Priesterthum, kann es also auch nicht sacramental verleihen.

Von kleineren Abweichungen der katholischen Autoren in der Stellung dieses Beweises sehen wir ab. Jedenfalls scheint uns die vorstehende Form die wirksamste zu sein. Ist sie aber auch wirklich durchschlagend und entscheidend?

Den Obersatz unseres Schlusses haben wir nur von anglicanisch-ritualistischer Seite einigermaßen bekämpft gesehen. Auch Dalbus (Science catholique 1894, 104 ff.) erklärt, wo er Gegengründe anführt, daß er hier ‚den Anglicanern das Wort lasse‘. Wenn vielleicht über einzelne zweideutige Ausdrücke ein Disputieren noch möglich ist, so dürfte doch über die Thatsache im großen und ganzen der endgiltige Spruch einer objectiven Geschichtsforschung längst gefällt sein.

Mit besonderer Vorsicht ist aber vom theologischen Standpunkte aus der Untersatz zu prüfen. P. Tournebize namentlich hat dies in seinen sehr gelehrten und beachtenswerten Artikeln (Études, mars et avril 1895) gethan. Und ohne gerade jeden Satz seiner Beweisführung unterschreiben zu wollen, meinen wir, der Beweis sei im ganzen als gelungen anzuerkennen.

Offenbar ist das bloße Wort priest als Uebersetzung von πρεσβύτερος und bishop als Uebersetzung von ἐπίσκοπος noch nicht eine Gewähr für die rechte, katholische Auffassung des Priesterthums als sacerdotium. Im Gegentheil, wer die Vorrede zum anglicanischen Ordinal liest, wird die Worte eher im Sinne eines bloßen ‚Amtes‘ (office) verstehen müssen, zu welchem jemand nicht ‚auf seine private Auctorität hin‘, sondern vermöge (öffentlicher?) ‚Berufung, Prüfung und Untersuchung‘ sowie durch ‚öffentliches Gebet mit Handauflegung bestätigt und zugelassen‘ wird.

Zwar wird nun im Zusammenhange mit dieser Handauflegung sowohl dem zu ‚weihenden‘ ‚Priester‘ als auch dem zu ‚consecrierenden‘

‚Bischof' gesagt: ‚Empfange den hl. Geist'. Und in beiden Fällen wird ein Beisatz hinzugefügt, der in abstracto auf die wahre priesterliche bezw. bischöfliche Gewalt gedeutet werden könnte. Denn bei der ‚Priesterweihe' heißt es: ‚Deren Sünden du nachlassen wirst, denen sind sie nachgelassen; denen du sie behalten wirst, denen sind sie behalten: sei auch ein treuer Verwalter des Wortes Gottes und seiner heiligen Sacramente: im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes. Amen'. Bei der ‚Bischofsweihe' aber sagt der Erzbischof: ‚Empfange den hl. Geist. Und gedenke, daß du anfachest die Gnade Gottes, welche in dir ist durch Handauflegung: denn Gott hat uns nicht den Geist der Furcht gegeben, sondern den der Kraft und der Liebe und der Besonnenheit'.

Die Anspielung auf die Worte des auferstandenen Heilandes an seine Apostel und auf die Mahnung des hl. Paulus an Timotheus (2 Tim. 1 6 7) ist klar genug. Auch scheint man nicht verlangen zu dürfen, daß die Opfergewalt ausdrücklich genannt werde; denn das war auch in keiner der alten Weiheformen der Fall.

Aber können die Formeln nicht auch im Sinne der anglicanischen Reformpartei von einer blos jurisdictionellen oder Verwaltungs-Vollmacht gedeutet werden? Wenn sie es können, dann muss man wohl sagen, daß sie in concreto im Munde der Anglicaner und im Zusammenhang mit ihrem geschichtlich gewordenen Ritus nur diese objective Bedeutung mehr haben.

Daß sie aber so verstanden werden können, mag man daraus abnehmen, daß nach dem Zeugnis der Geschichte die Anglicaner selbst bis auf die neuere ritualistische Bewegung sie allgemein so verstanden haben und in ihrer höchsten officiellen Vertretung bis auf den heutigen Tag so verstehen. Die ‚Nachlassung der Sünden' ist ja nach ihrer Auffassung nicht eine sacramental wirksame, sondern blos eine tröstende Verkündigung. Die Verwaltung oder ‚Spendung der Sacramente' ist ihnen ein Kirchendienst, vermöge dessen ordnungsmäßig jene Sacramente gespendet werden, welche sie überhaupt noch als eigentliche Sacramente anerkennen. Und diese sind die Taufe, die jeder Laie giltig spenden kann, und die ‚Communion', welche ohne jede Consecration oder Wandlung das geistige und sacramentale Zeichen des Leibes und Blutes Christi sein soll.

Wäre übrigens auch diese Beweisführung nicht unbedingt durchschlagend, so wäre doch nicht abzusehen, wie die kirchliche Praxis sich dahin ändern sollte, daß übertretende Anglicaner nicht einmal bedingungsweise mehr geweiht würden, ehe sie als katholische Priester fungierten. Gerade auf Verlangen der Uebertretenden ist ja die unbedingte Reordination gewährt worden. Und wenn auch die Gründe dafür, wie sie in dem berühmten Fall Gordon vom Bittsteller angeführt worden

sind, heute wohl nicht in unveränderter Form als stichhaltig gelten würden: müßsten sie nicht in veränderter Form zum gleichen Entscheide führen?

Wer sollte auch glauben, daß anglicanische Geistliche, die einmal mit Gottes Gnade erkannt haben, daß sie trotz alles guten Glaubens und trotz aller orthodoxen Erklärungsversuche in einer schismatischen Gemeinschaft außerhalb der wahren Kirche Christi leben, sich ohne jegliche Reordination in ihrem Gewissen beruhigen würden? Sind doch viele von ihnen sogar innerhalb der anglicanischen Kirche nicht zu beruhigen gewesen, bis sie nicht durch jansenistische oder morgenländisch-schismatische Vermittelung sichere Weihen und Sacramente sich verschafft haben.

Emil Lingens S. J.

Krauske und Schaube haben vor einigen Jahren Beiträge zur Entwickelungsgeschichte der **ständigen** Gesandtschaften geliefert. Von Pieper ist diese Frage neuestens auf die **Nuntiaturen** beschränkt und mit ebensoviel Fleiß wie Geschick vertieft worden[1]). Residierende Vertreter der Päpste gab es schon im fünften Jahrhundert. Es waren die Apokrisiarii oder Responsales in Constantinopel; sie bestanden bis zur Zeit des Photius. Diese frühere Einrichtung ist indes nicht maßgebend gewesen für das spätere Aufkommen ständiger Nuntien. Hatten einzelne italienische Regierungen schon seit der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts ständige Vertreter am römischen Hofe, so stellte sich für die Päpste die Nothwendigkeit dieser Maßregel erst dann heraus, als neben der referierenden auch die verhandelnde Thätigkeit der Gesandtschaften in den Vordergrund trat. Es geschah dies infolge der Türkennoth, des Bedürfnisses der Friedensvermittlung zwischen den christlichen Hauptmächten, deren Pflicht die gemeinsame Abwehr des Feindes im Osten war, und besonders infolge der Neugestaltungen in Italien, wo sich auf dem Schauplatze der Kämpfe zwischen Frankreich, Deutschland und Spanien inmitten des umstrittenen Gebietes der Kirchenstaat festigte und erweiterte.

Die erste nachweisbare ständige Nuntiatur fällt in das Pontificat Alexanders VI, welcher am 25. Mai 1500 den Bischof Angelo Leonini von Tivoli in Venedig als Nuntius beglaubigte, um jeden Uebergriff der Republik in die angrenzende päpstliche Romagna fern zu halten. In Deutschland nahm die Nuntiatur ihren Anfang mit Lorenzo Campeggi, welcher am 11. October 1513 von Leo X mit der Sendung zu Kaiser Maximilian I betraut wurde. Unter Leo X begann auch die ständige Vertretung des heiligen Stuhles in Frankreich und in Spanien.

[1]) Zur Entstehungsgeschichte der ständigen Nuntiaturen. Von Dr. theol. Anton Pieper, Privatdocent an der königl. Akademie zu Münster. Freiburg i. B., Herder, 1894. VIII + 222 S. 8°.

Die dem Nuntius bei Beginn seiner Amtsthätigkeit von dem Papste eingehändigten Papiere waren viererlei Art: Beglaubigungsschreiben an den Fürsten und andere hochgestellte Persönlichkeiten des Landes, ein Breve, welches die Vollmachten des Nuntius enthielt, mitunter in einem Umfang, daß sie an diejenigen eines Cardinallegaten hinanreichten, ferner ein Actenstück mit den Instructionen, welche den augenblicklichen Stand der zu behandelnden Angelegenheit beleuchteten und weitere Verhaltungsmaßregeln angaben, endlich die Chiffre für Berichte über Dinge, welche geheim bleiben sollten.

Pieper verfolgt in seiner gründlichen Studie die Entfaltung des neuen Instituts bis in die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts und betrachtet seine Arbeit als eine allgemeine Einleitung zu den ‚Instructionen an die päpstlichen Legaten und Nuntien'. Der Verfasser gedenkt in dieser Publication mit dem Pontificat Julius' III einzusetzen, die Veröffentlichung der Instructionen mit der Zeit des dreißigjährigen Krieges abzuschließen und sodann die Entwicklungsgeschichte der ständigen Nuntiaturen bis zur Gegenwart fortzuführen. Emil Michael S. J.

Die Benedictiner von Solesmes haben unter dem Titel **Studium Solesmense** einen theologischen Cursus zu veröffentlichen begonnen, von welchem bis jetzt der Tractat De Deo Trino secundum personas als zweiter Band erschienen ist. Wir hatten die Anzeige des Werkes aufgeschoben in der Erwartung, daß der erste Band, welcher De Deo Uno secundum naturam handeln soll, bald folgen würde. Da das jedoch noch nicht geschehen, begnügen wir uns mit einer kurzen Charakteristik der Anlage des vorliegenden zweiten Bandes.

Das Buch will vor allem andern den speculativen Aufbau des Geheimnisses der hl. Dreifaltigkeit nach dem Plane des englischen Lehrers darstellen. Und das scheint uns auch vortrefflich gelungen. In klarer, durchsichtiger Sprache, in schönem, abgerundetem Stil entwickelt der ungenannte Verfasser Schritt für Schritt die Lehre des hl. Thomas, die ja besonders auf diesem Gebiet das unübertroffene Vorbild der späteren Theologen geblieben ist.

Mit gutem Urtheil und Geschick versteht er gerade dasjenige herauszuheben, was für den Fortgang und das tiefere Verständnis des leitenden Gedankens von Wichtigkeit ist. Dabei fehlt es nicht an Lebendigkeit und Wechsel der Darstellung, an ermuthigenden und anregenden Bemerkungen, so daß dem Studierenden der hohe und schwierige, aber zugleich praktisch fruchtbare Gegenstand zugleich lieb und vertraut werden wird.

Den wahren Sinn des hl. Thomas dürfte der Verfasser durchweg sehr gut wiedergegeben haben. Auch wo er dessen Anschauung selb-

ständig erläutert und bis in ihre letzten Consequenzen verfolgt, ist er fast überall ein zuverlässiger Führer, an dessen Hand man sich bewusst wird, immer tiefer in den unvergleichlichen Geist des Aquinaten einzudringen. So sei zB. verwiesen auf die lichtvolle Erklärung von S. theol. 1 q. 28 a. 2 über den Unterschied zwischen den Beziehungen und der Wesenheit in Gott (S. 94—98), von q. 34 a. 3 über die Beziehung des Wortes auf die Schöpfung (S. 165—172) — wo, wie wir glauben, mit Recht vertheidigt wird, daß das Wort thatsächlich auch aus der Erkenntnis der wirklich existierenden Geschöpfe hervorgehe — ferner auf die bündige Zusammenfassung mancher Ausführungen des heiligen Lehrers, wie von q. 40 a. 2 (S. 209 f.), von q. 41 (S. 214 ff.)

Nur sehr selten begegneten wir Aufstellungen speculativer Art, die uns mit der Lehre des Heiligen und der objectiven Wahrheit nicht ganz vereinbar schienen. So, wenn S. 83 zu q. 27 a. 3 ad 3 der Lösung des hl. Thomas eine andere vorausgeschickt wird, welche dieser selbst anderswo ausdrücklich als an sich nicht genügend bezeichnet (De pot. q. 10 a. 2: *solus ordo* processionum, qui attenditur secundum originem, processiones multiplicat in divinis). Desgleichen, wenn S. 176 ohne beschränkende Erklärung behauptet wird, der Sohn sei auch das ‚Bild seiner selbst‘ — obgleich doch der Verfasser selbst unter den wesentlichen Momenten, die zu einem Bilde gehören, die Herleitung oder den Ursprung vom Urbild aufgezählt hat, und er doch auch den Sohn nicht das ‚Wort seiner selbst‘, sondern das ‚Wort des Vaters‘ nennen würde.

Ist so das Buch ein im ganzen mustergiltiger Commentar zu dem betreffenden Theile der Summa, so sind doch auch die anderen Theologen mit Fleiß und Auswahl verwendet worden. Fast möchten wir sagen, es werde dem Studierenden eher zu viel zugemuthet, wenn ihm so manche Abschnitte aus alten und neuen Autoren zur Lectüre empfohlen werden.

Auch ist es dem Verfasser nicht entgangen, daß heutzutage viel mehr positives Material geboten werden muss, als zur Zeit des hl. Thomas. Er war darum bemüht, dasselbe wenigstens der Hauptsache nach am geeigneten Orte einzustreuen. Aber immerhin kommt die hl. Schrift und die gerade hier so herrliche Väterlehre sowie die neuere Forschung auf diesem Gebiet damit nicht zur gebürenden Verwertung. Leider hilft der vorausgeschickte ‚historische und positive Theil‘ diesem Mangel nur unvollkommen ab, zumal da der Verfasser sich für die wichtigsten positiven Beweise mit Verweisungen auf andere Werke begnügt und sich mit offenbarer Vorliebe solche Schriftstellen zur Behandlung wählt, deren Beweiskraft auch von katholischen Theologen bestritten wird. So dürfte es doch ein unglücklicher Griff sein, die dunkeln Stellen des A. T. als selbständige Beweise der Lehre des N. T. vorauszustellen. Und der Feuer-

eifer, mit welchem das Comma Johanneum vertheidigt und fast zum Prüfstein der Orthodoxie gemacht wird, wäre einer besseren Sache würdig gewesen.

Emil Lingens S. J.

Fast genau die Hälfte der nach kurzem in zweiter Auflage erschienenen Schrift Anton Webers über **Albrecht Dürer** (Regensburg, Friedrich Pustet, 1894. IV + 148 S. 8°) behandelt das **Glaubensbekenntnis** des Künstlers (1471—1528). Eine ruhige und vorurtheilsfreie Prüfung der Gründe und Gegengründe führt den Verfasser zu der Ueberzeugung, daß Dürer bis zu seinem Tode der katholischen Kirche angehört hat.

Zunächst hebt W. hervor, daß Dürer von keinem der älteren Biographen zu den Anhängern Luthers gezählt wurde. Der erste, welcher ihn zu einem Vertreter der protestantischen Richtung gemacht hat, ist der Protestant Kugler in seinem Handbuch der Geschichte der Malerei, Berlin 1837. Ihm ist Rettberg gefolgt in ‚Nürnbergs Kunstleben‘, Stuttgart, 1854.

Einige Gründe, mit denen man diese Annahme zu stützen suchte, sind folgende. Man hat sich auf die Passionsbilder des Meisters berufen; sie seien das Hauptthema seines Schaffens — als ob nicht katholischer Glaube und katholische Liebe von Alters her die herrlichsten Blüten der Kunst um das Kreuz des Erlösers gewunden hätten. Man hat aus den Marienbildern Dürers dessen protestantischen Sinn herauszuklügeln gesucht. Aber Dürer hat nicht blos im Jahre 1506 ‚Maria, die Königin des Rosenkranzes‘ verherrlicht, sondern noch im Jahre 1526, also am Ende seines Lebens, das Gemälde ‚Maria auf der Rasenbank‘ geschaffen, welches geradezu ein Protest gegen die Neuerer ist. Noch weniger beweiskräftig sind die drei Kupferstiche ‚Ritter, Tod und Teufel‘, ‚die Melancholie‘ und ‚der hl. Hieronymus‘. Denn sie sind in den Jahren 1513 und 1514 entstanden, können also, ganz abgesehen von ihrem sehr unverfänglichen Charakter, unmöglich als ein Lob des Lutherthums oder als Erzeugnisse der ‚Reformationsepoche‘ gelten. In ähnlicher Weise bespricht W. sämmtliche Kunstschöpfungen, aus denen man Dürers Protestantismus erschließen wollte, und findet wiederholt Gelegenheit, die zügellose Phantasie so mancher Schriftsteller zu tadeln, welche diesem Gegenstande ihre Aufmerksamkeit geschenkt haben.

Noch klarer als in seinen künstlerischen Leistungen prägt sich der Glaube des Meisters in seinem schriftlichen Nachlasse aus. Es ist wahr, Dürer hat ebenso wie andere, welche zu den edelsten und besten der Nation gehörten, das erste Auftreten Luthers freudig begrüßt. Es ist indes ebenso wahr, daß das weitere Vorgehen Luthers den idealen Ab-

sichten Dürers nicht entsprochen hat. Wenn sich also bei ihm ein Verzeichnis von sechzehn lutherischen Schriften aus den Jahren 1518 bis 1520 fand, so ist es sehr unstatthaft, darin die häretische Gesinnung des edlen Mannes erblicken zu wollen. Vielmehr ist in dem plötzlichen Abbrechen des Verzeichnisses ein Fingerzeig für das Gegentheil gegeben.

Der Hauptbeweis zugunsten der von W. bekämpften Ansicht soll eine Stelle des Tagebuches sein, welches Dürer auf seiner niederländischen Reise von Sommer 1520 bis Sommer 1521 geführt hat. Auch diese Stelle beweist nichts. Sie bezieht sich auf das von den Anhängern Luthers ausgestreute Gerücht, der Mönch sei von den Papisten aufgegriffen, vielleicht ermordet worden. Gegen diesen vermeintlichen Treubruch nun wendet sich Dürers ehrliche Natur in sehr begreiflicher Entrüstung. Sein scharfes Urtheil über diesen erdichteten Eingriff in die persönliche Freiheit eines Menschen, welcher unter dem Schutz des Kaisers stand, hat indes nichts zu thun mit einer Erhebung gegen die katholische Religion, zu der sich der Meister sogar in engstem Zusammenhang mit jenen leidenschaftlichen Sätzen bekennt. Ganz im Widerspruch zu Luther betont er bei verschiedenen Gelegenheiten die Nothwendigkeit der guten Werke, zB. in den Reimen:

> ‚Darumb welcher woll sterben will,
> Der thu willig guter Werke vill
> Und setz sein getraw gantz in got:
> So kann er nit werden zu spot'.

Im Jahre 1520 hat Luther Processionen und Wallfahrten, Beicht, Reliquien- und Heiligenverehrung verworfen. Die Tagebuchaufzeichnungen Dürers aus derselben Zeit sind ein neuer Beleg dafür, daß er dem Wittenberger sehr ferne gestanden ist. Gerade jene Kundgebungen echt katholischen Sinnes hat er mit Eifer und Andacht gepflegt. Denselben Geist athmen einige erst im Jahre 1893 bekannt gewordene Dichtungen Dürers. Zudem ist nach der niederländischen Reise in dem reichen literarischen Nachlasse des Meisters der Name Luthers nicht mehr zu entdecken. W. urtheilt richtig, wenn er sagt, daß die inzwischen offenkundig gewordene Rebellion des Augustiners und dessen empörende Grundsätze über Ehe und Cölibat dem denkenden Manne die Augen geöffnet hatten.

Emil Michael S. J.

Berichtigungen.

S. 383 Zeile 24 lies: Codice

S. 394 Zeile 21 lies: in viduitate statt in virginitate

Generalregister

über die fünf Jahrgänge der ‚Zeitschrift für katholische Theologie‘ XV—XIX (1891—1895).

Die erste Zahl bezeichnet den Band, die zweite den Jahrgang ('91 = 1891, '92 = 1892 usw.), die dritte die Seite. Abhandlungen sind kenntlich gemacht durch den Zusatz ‚Abh.‘ Recensionen sind durch ‚rec.‘ hervorgehoben, Bemerkungen oder Nachrichten durch ‚Anal.‘ Die recensierten Bücher sind sowohl unter dem Schlagworte des Inhaltes als unter dem Namen des Verfassers zu finden. Die unterzeichneten Beiträge der Mitarbeiter werden unter dem Namen der Mitarbeiter mit der Bezeichnung ‚Beitr.: Abh., Rec., Anal.‘ zusammen citiert.

Das Register will zunächst nur den regelmäßigen Lesern der Zeitschrift zur Wiederauffindung des ihnen schon bekannten Stoffes dienlich sein.


National-Bibliothek
Wien

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie*)“.

Nr. 62. 1894. Innsbruck, 15. Nov.

Bei der Redaction eingelaufen seit 15. Juli:

Ackermann, Dr. Leop., Der Priester-Rosenkranz, od. Der Rosenkranz, gewunden der Priesterkönigin. 2., vollst. umgearb. u. vermehrte A. Dülmen i. W., Laumann, 1894. XII, 176 S. 16. M. 0.75, geb. 1.00.

Albers, Reinhold, Blütenkränze auf die Festtage Gottes und seiner Heiligen. 4. Bd: Die höheren Marienfeste. Paderborn, Bonif.-Dr. (J. W. Schröder), 1894. VI, 792 S. 8. M. 4.80.

Analecta hymnica medii aevi. XVIII: Historiae rhythmicae. Liturgische Reimofficien des MA. Dritte Folge. Aus Hss. u. Wiegendrucken hg. von Guido M. Dreves S. J. Leipzig, Reisland, 1894. 266 S. 8.

Berens, Caspar, Das Leben Jesu nach den vier Evangelien in Predigten dargestellt u. betrachtet. 1. Bd. Paderborn, Bonif.-Dr. (J. W. Schröder), 1894. XIV, 428 S. 8. M. 4.20.

Bibliotheca Erasmiana. Répertoire des oeuvres d'Érasme. 3 séries. Gand, Direction de la Biblioth. de l'Univ. de l'État, 1893. IV, 186, 68, 66 p. 4.

Boedder, Bern., S. J., Psychologia rationalis sive philosophia de anima humana. In usum scholarum. Friburgi Br., Herder, 1894. XVIII, 344 p. 12. M. 3.20, geb. 4.40.

Boros, Joanu, Ierarchia bisericésca sau esplicarea ceremonieloru sacre prescrise la Chirotonia Gradeloru s. ierarchice. (Erklärung der Ceremonien bei Ertheilung der hl. Weihen.) Gherla (Számosujvár) 1894. 326, XIV p. 8.

Boudinhon, A., Étude théologique sur les ordinations Anglicanes. Extr. du *Canoniste contemp.* Paris, Lethielleux, 1895. 44 p. 8. Fr. 1.00.

Bougaud, Emil, Christenthum und Gegenwart. Autoris. deutsche Ausg. von Philipp Prinz v. Arenberg. 1. Bd: Religion u. Irreligion. 2. Bd: Jesus Christus. Mainz, Kirchheim, 1891—93. XVI, 476; XII, 522 S. 8.

Braig, Dr. Carl, Die Freiheit der Philosophischen Forschung in kritischer und christlicher Fassung. Akad. Antrittsrede. Freiburg i/B., Herder, 1894. XII, 64 S. 12. 60 ₰.

Brandi, Salvatore M., S. J., La questione biblica e l'enciclica *Providentissimus Deus* di S. S. Leone XIII. Roma, Amministrazione della *Civiltà catt.*, 1894. IV, 228 p. 8. Lire 2.00.

Breitsameter, Georg, Der katholische Meßner in seinen kirchlichen Verrichtungen. 2., verbess. A. bearb. von J. B. Lautenschlager. Augsburg, B. Schmid, 1894. 60 S. 16.

Canisius, des sel. Petrus, S. J., Summa doctrinae christianae per quaestiones traditae et ad captum rudiorum accommodatae d. i. der

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

kleinste lat. Katechismus. Hg. von J. B. Reiser. Passau, Rud. Abt, 1894. X, 22 S. 16. 40 ₰.

Chaignon, S. J., Betrachtungen für Ordensleute oder Die Vollkommenheit des Ordensstandes als Frucht des betrachtenden Gebetes. Mit Ermächtgg des Verf. a. d. Französ. nach der 5. A. von H. Lenarz. 1. Bd. Trier, Lintz, 1894. XVI, 428 S. 8. M. 3.50.

Crnčić, Dr. Ivan, Najstaija poviest krčkoj osorskoj rabskoj senjskoj i krbavskoj biskupiji. Rom 1867. 172 p. 8.

Dausch, Dr. P., Der neutestamentliche Schriftcanon und Clemens von Alexandrien. Ein Beitr. z. Gesch. des neutest. Canons. Habilitationsschrift. Freiburg i/B., Herder, 1894. VI, 58 S. gr. 8. M. 1.00.

Dechevrens, A., S. J., Les Universités catholiques autrefois et aujourd'hui. Paris & Lyon, Delhomme & Briguet, 1894. XXVIII, 396 p. 8.

— — Du rythme dans l'hymnographie latine. Ebd. 1895. XII, 218; XVI, 164 p. 8.

Deissmann, Lic. G. Adolf, Johann Kepler und die Bibel. Ein Beitr. zur Gesch. der Schriftautorität. Marburg, Elwert, 1894. 34 S. 8. 60 ₰.

De San, Lud., S. J., Tractatus de Deo uno. Tom. prior praeter partes priores ipsius tractatus continens disquisitionem de mente s. Thomae circa praedeterminationes physicas. Lovanii, Peeters, 1894. 778 p. gr. 8.

De Waal, Dr. Ant., Die Apostelgruft ad catacumbas an der Via Appia. Eine hist.-archaeolog. Untersuchg auf Grund der neuesten Ausgrabungen. Mit 3 Tafeln. (3. Supplementheft z. Röm. Quartalschr.) Rom, Comm. Spithöver (Freiburg i/B., Herder), 1894. 144 S. hoch 4. M. 6.00.

Dežulović, A., Dignitas s. Joseph. vindicata. Zara 1890. — Il Battista secondo la sana teologia e il Battista secondo le dottrine dell' abbate Medini. Modena 1892. 52, 32 p. 8.

Dreher, Dr. Theodor, Leitfaden der katholischen Religionslehre f. höhere Lehranstalten. II. Die Sittenlehre. 3. A. Freiburg i/B., Herder, 1894. 52 S. 12. 50 ₰.

Elbel, Benjamin, O. S. F., Theologia moralis per modum conferentiarum. Novis curis ed. Irenaeus Bierbaum O. S. F. Ed. 2 (III.—IV. mille). Vol. II. Paderbornae, Bonif.-Dr. (J. W. Schroeder), 1894. VI, 624 p. gr. 8. M. 4.80.

Engels, Michael, Die Darstellung der Gestalten Gottes des Vaters, der getreuen und der gefallenen Engel in der Malerei. Eine kunsthist. Studie mit 112 Abbild. auf 65 Tafeln. Programm des grossherz. Athenaeum zu Luxemburg am Schlusse des Schuljahres 1893/4. Luxemburg, Bück, 1894. 94, VI S. 4.

Führer, Dr. Joseph, Ein Beitrag zur Lösung der Felicitas-Frage. Programm des Lyceums u. des Gymn. von Freising. Freising (Leipzig, Gust. Fock), 1894. 164 S. 8.

— — Zur Felicitas-Frage. Leipzig, Gust. Fock, o. J.

Gallerani, Alessandro, S. J., La guida del predicatore ossia la Circolare sulla predicazione della S. C. dei vescovi e regolari eposta .. aggiuntavi un' appendice sul centenario del Segneri. Roma, Tipogr. Vatic., 1894. 256 p. 18. Lire 1.50.

Gemperle, Karl, Wahrheiten zur Erweckung der Reue und Bußgesinnung. Ein Vademecum für Beichtväter. Regensburg, Vlgsanst. vorm. Manz, 1894. 114 S. 16. M. 1.20.

Girard, Raymonde de, La caractère naturel du déluge. (Études de géologie biblique.) Fribourg (Suisse), Librairie de l'Univ., 1894. 288 p. 8.

Graser, Rudolf, O. S. B., Predigten auf alle Sonn- und Festtage des Jahres. Neu hg. von Wisintho Hartlauer O. S. B. 4., verbess. Aufl. neu besorgt von Friedrich Mayer O S B. I. Bd: Sonntags-Predigten. II. Bd: Festtags-Predigten. Innsbruck, Fel. Rauch (K. Pustet), 1894. XVI, 606, 484 S. gr. 8. fl. 4.00 (M. 8.00).

Gutberlet, Dr. Const., Lehrbuch der Apologetik. 3. Bd: Von der kathol. Religion. Festschrift der theol.-philos. Lehranstalt zur Consecration des Hochw. H. Georg Ignaz Komp. Münster, Theissing, 1894. XII, 290 S. 8. M. 3.00.

Hagemann, Dr. Georg, Logik und Noetik. Ein Leitfaden f. akad. Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte. 6., durchgesehene Aufl. Freiburg i/B., Herder, 1894. X, 216 S. gr. 8. M. 2.80.

Helmolds Chronik der Slaven. Nach der Ausg. der MG. übers. von Dr. J. C. M. Laurent. (Geschichtschr. d. deutschen Vorzeit, 2. Gesammtausg., Bd 56.) Leipzig, Dyk, 1894. XIV, 272 S. 12. M. 3.80.

Herbords Leben des Bischofs Otto von Bamberg. Nach der Ausg. der MG. übers. von Dr. Hans Prutz. (Geschichtschr. d. deutschen Vorzeit. 2. Gesammtausg., Bd 54.) Ebd. 1894. XVI, 200 S. 12. M. 2.80.

Huhn, Adalb., Die Priesterweihe. Drei Predigten am 8. 15. 22. Juli bei der Primiz der Hochw. HH. Rotz, Schlickenrieder u. Greil. München, Lentner (Stahl jun.), 1894. 48 S. 8. 50 Pf.

Imbert-Gourbeyre, Dr Antoine, La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes. Réponse aux libres-penseurs. Tome I: Les faits. Tome II: Analyse et discussion. Clermont-Ferrand, librairie catholique (L. Bellet; Paris, Vic et Amat), 1894. XLII, 576; 576 p. gr 8.

Index lectionum quae in Universitate Friburgensi [Helvetiorum] per menses hiem. anni 1894/5 habebuntur. Friburgi Helv. 1894. 16 p. et tabula conspectus lectt. 8.

Kalender für 1895. I. Bei Auer, Donauwörth: a) Bernadette- od. Lourdes-K. 4. 50 Pf., b) Monika-K. 4. 50 Pf., c) Notburga-K. 32. 20 Pf., d) Raphael-K. f. junge Arbeiter 32. 20 Pf., e) Taschen-K. f. Studierende 24. 40 Pf., f) Thierschutz-K. 32. 10 Pf., g) Kinder-K. 32. 20 Pf. II. Bei Benziger, Einsiedeln: a) Einsiedler K. 4. 40 Pf, b) Marien-K. 4. 40 Pf., c) Taschenkalenderchen 20 Pf. III. Bei Schmid, Augsburg: a) Hausfreund 4. 30 Pf., b) St. Josephs-K. 4. 30 Pf. IV. Bei d. Süddeutschen Vlgsbuchh., Stuttgart: Maria-Lourdes-K. 4. 50 Pf. V. Im Vlg des Waisen-Hilfsverein, Wien: Glücksrad-K. 4. 40 kr.

Keppler, Dr. Paul, Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient. Mit 106 Abbild., einem Plan der Kirche des hl. Grabes u. 2 Karten. Freiburg i/B., Herder, 1894. X, 510 S. gr. 8. M. 8.00, geb. fein Hfz. 10.50.

Keszler, Dr. Franciscus, Memoria servi Dei Joannis Hám episcopi olim Szathmariensis 1827—1857. (Cum 8 imagg.) Szathmárini, typ. ‚Pázmány-sajtó', 1893. 164 p. 8 maj.

Kirsch, Dr. Joh. Peter, Die päpstlichen Kollektorien in Deutschland während des XIV. Jahrh. (Quellen u. Forschungen aus d. Gebiete der Geschichte, in Verbindg mit ihrem Hist. Inst. in Rom hg. von der Görres-Gesellsch., 3. Bd.) Paderborn, Ferd. Schöningh, 1894. LXXVIII, 562 p. gr. 8. M. 20.00.

Leimbach, Dr. Karl Alex., Untersuchungen über die verschiedenen Moralsysteme. Fulda, Comm.-Vlg der Actiendruckerei, 1894. VIII, 126 S. 8. M. 1.80.

Leonis XIII Pont. Max. Epistola Apostolica ad principes et populos universos. Lateinisch und deutsch. Freiburg i/B., Herder, 1894. 40 S. gr. 8. 40 ₰.

— — Epistola Apostolica *Praeclara* dd. 20. Junii 1894. Officielle Ausg. Lat. und deutsch. Regensburg, Fr. Pustet, 1894. 42 S. 8. 40 ₰.

(**Matignon,** A., S J.) Die ehrw. Mutter Maria v. d. Vorsehung (Eugenie Smet), ihr Leben und Wirken für die armen Seelen im Fegfeuer. A. d. Französ. übers. Innsbruck, Fel. Rauch, 1894. XVI, 290 S. 12. fl. —.80 (M. 1.60).

Matković, Steph., Recensio episcoporum, archiepiscoporum, praepositorum maj. et canonicorum ecclesiae Zagrabiensis inde a fundatione episcopatus etc. Agram 1888. 154 p 8.

Maurer, Joseph, Anton Wolfradt Fürstbischof von Wien, Abt des Benedictinerstifts Kremsmünster, Geh. Rath und Minister K. Ferdinands II. 3. Abth. Nach den von Prof. Alex. Hopf zumeist aus archiv. Quellen gesammelten Materialien ausgearb. Wien, Alfr. Hölder, 1894. 80 S. gr. 8.

Mehler, J. B., Der heil. Wolfgang in Wort und Bild. Zum 900jähr. Jubiläum dem kathol. Volke dargestellt. Reich illustrierte Volksausg. Regensburg, N. York u. Cinc., Fr. Pustet, 1894. IV, 108 S. 8. M. 0.50, Dutzend 5.40, 100 Ex. 40.00.

Nadasi, Joannes, S. J., Aspirationes theologicae ad unum et trinum Deum in 52 hebd. divisae. Editio novissima cura Jos. Nirschl. Wirceburgi, F. X. Bucher, 1894. 160 p. 24. 80 ₰.

Neteler, Dr. B., Assyriologische Schwierigkeiten assyrisch-alttestamentlicher Gleichzeitigkeiten des Zeitraums von Manahem bis zum Ende des Reiches Israel. Vortrag auf dem 10. internat. Orientalistencongress. Münster, Theissing, 1894. 18 S. 8. 50 ₰.

— — Stellung der alttestamentlichen Zeitrechnung in der altorientalischen Geschichte. 6. Untersuchung der Berichte der Genesis über die Urzeiten der Menschheit. Ebd. 1894. 36 S. 8. 50 ₰.

Neumann, Dr. Wilh. Ant., O. Cist., Qurn Dscheradi. Studien zu Matth. VIII, 28; Marc. V, 1; Luc. VIII, 26, 27. Freiburg i/B., Herder, 1894. 66 S. 8 M. 1.50.

Nießing, A., Katholischer Katechismus. Entwurf. Dülmen i/W., Laumann, o. J. XCII, 110 S. 8. M. 1.50.

Ottos von St. Blasien Chronik. Uebers. von Dr. Horst Kohl. (Geschichtschr. d. deutschen Vorzeit. 2. Gesammtausg. Bd. 58.) Leipzig, Dyk, 1894. XII, 120 S. 16. M. 1.80.

Ottos von **Freising** Chronik, 6. und 7. Buch. Uebers. von dems. (Geschichtschr. usw. Bd 57.) Ebd. 1894. XXVIII, 132 S. 16. M. 2.00.

— — Thaten Friedrichs. Uebers. von dems. (Geschichtschr. Bd 59.) Ebd. 1894. XIV, 206 S. 12. M. 2.80.

— — Rahewins Fortsetzung der Thaten Friedrichs. Uebers. von dems. (Geschichtschr. Bd 60.) Ebd. 1894. XX, 250 S. 12. M. 3.60.

Patiß, Georg, S. J., Kurze Homilien über die Sonntags-Evangelien des Kirchenjahres für das gläubige Volk. Innsbruck, Fel. Rauch (K. Pustet), 1894. IV, 738 S. 8. fl. 3.00 (M. 6.00).

Pesch, Christianus, S. J., Praelectiones dogmaticae quas in collegio Ditton-Hall habebat. Tom. I: Institutiones propaedeuticae ad

s. theologiam. Friburgi Br., Herder, 1894. XIV, 404 p. gr. 8. M. 5.40, geb. 7.00.

Ratio studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes collectae, concinnatae, dilucidatae a G. M. Pachtler S. J. Vol. IV complectens monumenta quae pertinent ad gymnasia, convictus (1600—1773) itemque ad rationem studiorum (anno 1832) recognitam adornavit ediditque Bernh. Duhr S. J. (Mon. Germ. Paedag. 16. Bd.) Berlin, A. Hofmann & Comp., 1894. XVIII, 622 S. Lex. 8. M. 15.00.

Repetitionsbüchlein. Ein Leitfaden für den Katecheten z. Wiederholg des Nothwendigsten . . zugleich ein Lesebüchlein f. das Haus. II. Th.: Von den Geboten. (Walks Katechet. Handbibliothek 15. Bdchen. Kempten, Kösel, 1894. 54 S. 16. 30 ₰. geb. 60 ₰.

Robert, Charles, Réponse à ‚L'Encyclique', et les Catholiques Anglais et Américains. (Études bibliques.) Paris, Berche & Tralin, 1894. 64 p. 8. fr. 1.50.

Rügamer, Dr. Wilhelm, O. S A., Leontius von Byzanz. Ein Polemiker aus dem Zeitalter Justinians. Preisgekrönte Schrift. Würzburg, A. Göbel, 1894. VIII, 176 S. 8. M. 2.00.

Samson, Dr. Heinrich, Die Allerheiligen-Litanei geschichtlich, liturgisch und ascetisch erklärt. Paderborn, Bonif.-Dr., 1894. 260 S. 8. M. 2.70.

Schöpfer, Dr. Aemilian, Geschichte des Alten Testamentes mit bes. Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft. 2. Halbbd. Brixen, Kath.-pol. Preßverein, 1894. S. I—XI, 241—544 8. fl. 2.00.

Seidenpfenning, Karl, Der erste Brief an die Korinther (neue Ausg.), der zweite Brief an die Kor., der Brief an die Galater (neue Ausg.). Uebers. u. erklärt. Münster i. W., Theissing, 1894. 52, 52, 32 S. 8. Preis 70, 70, 50 ₰.

Siman, Wenzel, Die Congregation der frommen Arbeiter vom hl. Josef Calasanz v. d. Mutter Gottes (Calasantiner). Wien, Vlg derselben Congregation, 1894. 14 S. 16.

Sina, Das Kind. Vortrag auf der 3. Generalversammlg der ‚Kath. Vereinigg bergischer Lehrer'. (Pötsch Pädagog Vorträge u. Abh. 7. Heft.) Kempten, Kösel, 1894. 44 S. 12. 45 ₰.

Spornberger, Al., Geschichte der Pfarrkirche von Bozen. (Ausgearb. nach P. Justinian Ladurners ‚Beiträgen.') Mit 1 kunstgesch. u. 1 archiv. Beilage. Bozen, A. Auer & Co. (vorm. J. Wohlgemuth), 1894. VIII, 108 S. 8. 80 kr.

Stanislaus, Aloysius, Brosämlein von der Mutter Tisch. (Walks Katechet. Handbibliothek 16. Bdchen.) Kempten, Kösel, 1894. 264 S. 16. M. 1.00, geb. 1.30.

Stöck, Anton, Martha zu den Füßen Jesu. Fromme Lesungen f. christl. Dienstboten auf alle Sonn- und Festtage des Jahres. Donauwörth, Auer (1894). 600 S. 16. M. 1.50.

Tepe, Bern , S. J., Institutiones theologicae in usum scholarum. Vol. II: De Deo uno, trino, creatore. Paris, Lethielleux, 1895. 672 p. 8. fr. 6.00.

Ter Haar, Franc., C. ss. R., De systemate morali antiquorum probabilistarum dissertatio historico-critica. Paderbornae, Ferd. Schöningh, 1894. 112 p. 8. M. 1.25.

Thalhofer, Dr. Val., Handbuch der katholischen Liturgik. 2. Aufl., bearb. von Dr Adalb. Ebner. I. Bd 1. Abth. Freiburg i/B., Herder, 1894. XIV, 362 S. gr. 8. Bd complet M. 4.00, geb. 6.00.

T'serclaes, Mgr. de, Le pape Léon XIII, sa vie, son action religieuse politique et sociale, avec un Introduction par Mgr. Baunard (et

avec beaucoup d'illustrations). 2 tomes. Paris-Lille, Desclée, De Brouwer et Cie, 1894. XVI, IV, 568; 636 p. gr. 8.

Vacant, Dr. J. M. A., Histoire de la Conception du sacrifice de la Messe dans l'Église latine. (Extr. de l' *Université cath.*). Paris & Lyon, Delhomme & Briguet, 1894. 60 p. 8. fr. 1.50.

Variétés sinologiques. Nr. 1: L'île de Tsong-ming, à l'embouchure du Yang-tse-kiang, par le P. Henri Havret S. J. Avec 11 cartes, 7 gravures hors texte. 62 p. fr. 2.50. — Nr. 2: La province du Ngan-hoei, par le même. Avec 2 planches et 2 cartes hors texte. 130 p. fr. 5.00. — Nr. 3: Croix et swastika en Chine par le P. Louis Gaillard S. J. Avec 1 phototypie et plus de 200 figures. 282 p. fr. 10.00. — Nr. 5: Pratique des examens littéraires en Chine par le P. Étienne Zi S. J. Avec plusieurs planches et 2 plans hors texte. 268 p. fr. 10.00. Schanghai, Kelly et Walsh (Paris, Ernest Leroux), 1892—94. gr. 8.

Weber, Anton, Albrecht Dürer. Sein Leben, Wirken und Glauben. Mit 11 Abbild. 2., vermehrte u. verbess. A. Regensbg, N. York u. Cincinn., Fr. Pustet, 1894. IV, 148 S. 8. M. 1.20.

Weber, Dr. Heinrich, Die Sct. Martinspfarrkirche in Bamberg. Festschr. z. ihrem 200jährigen Bestande. Bamberg, Kath. Genoss.-Dr., 1891. 94 S. 24.

Weber, J., Katechismus des katholischen Eherechts. 4. A. besorgt von Dr. Konrad Elser. Augsburg, B. Schmid, 1894. VIII, 262 S. 16. M. 2.10.

Wolter, Maurus, O. S. B., Psallite sapienter. Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebetes und der Liturgie. Dem Clerus und Volk gewidmet. 2. Aufl. 4 Bd. (Ps. 101—120) u. 5. Bd (Ps. 121—150) mit Generalregister. Freiburg i/B., Herder, 1891 u. 94. II, 624; IV, 528 S. gr. 8. 4. Bd: M. 6.00, geb. 8.00; 5. Bd: M. 5.00, geb. 7.00.

Zardetti, Dr. Otto (Erzb. v. Bucarest), De significatione sacri pallii Litterae pastorales primae. 1894. 16. p. 8.

Zschokke, Dr. Hermann, Geschichte des Metropolitan-Capitels zum heil. Stephan in Wien (nach Archivalien). Wien, Konegen, 1895. XII, 428 S. gr. 8. fl. 4.50.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie*)“.

Nr. 63. 1895. Innsbruck, 15. Febr.

Bei der Redaction eingelaufen seit 15. November:

Abbet, Dr. J. M., Le decalogue des citoyens chrétiens d'après l'Encyclique *Sapientiae christianae* de S. S. Léon XIII. Sion, impr. Kleindienst & Schmid, 1894. 58 p. 16.

Akademie, Christliche, 1894, 5—12.

Albers, Reinhold, Blütenkränze auf die Festtage Gottes und seiner Heiligen. 5. Bd: Die niedern Marienfeste nebst 1 Anhang üb. die Maiandacht u. andere Uebgen z. Ehren Mariens. Paderborn, Bonif.-Dr. (J. W. Schröder), 1894. VIII, 632 S. 8. M. 4.20.

Almanach der katech. Monatsschrift auf das Jahr 1895. Münster i. W., Heinr. Schöningh. 32 Bl. 24. 25 ₰.

Ambrosius, 1894, 1—12.

Analecta hymnica medii aevi. XIX: Hymni inediti. Liturgische Hymnen des MA. aus Hss. u. Wiegendrucken. 4. Folge, hg. von Guido M. Dreves S. J. Leipzig, O. R. Reisland, 1895. 280 S. 8.

Anzeiger, Literarischer, von Prof. Dr. F. Gutjahr in Graz. 1893/4, 6—12; 1894/5, 1—4.

Archiv f. **kath. KR.** 1894, 3—6.

Arndt, Augustinus, S. J., De libris prohibitis commentarii. Ratisb.. Neo-Ebor. et Cincinn., Fr. Pustet, 1895. VI, 316 p. gr. 8. M. 3.00.

Bardenhewer, Dr. Otto, Patrologie. (Theol. Bibliothek.) Freiburg i/B., Herder, 1894. X, 636 S. gr. 8. M. 8.00, geb. 10.00.

Baumgartner, Alex., S. J., Das Ramayana und die Rama-Literatur der Inder. Eine literarische Skizze. (Stimmen a. M. Laach, 62. Ergh.) Freiburg i/B., Herder, 1894. XII, 170 S. 8. M. 2.30.

Bewegung, Die katholische, in Unseren Tagen. Würzburg, Leo Woerl, 1894. 6—12.

Blass, Dr. Fridericus, Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter. Editio philologica apparatu critico, commentario perpetuo, indice verborum illustrata. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1895. X, 334 p. Lex. 8. M. 12.00.

Bulletin, The Catholic University —. Published quarterly by the Catholic University of America, in gr. 8. 1895, No. 1, January. Annual Subscription Dollar 2.00, single Numbers 50 cents. Address all Communications to the Editor, Rev. Thomas J. Shahan, D. D., Catholic University, Washington, D. C.

Burg, G. J., Biblische Chronologie nach Schrift und Tradition. Trier 1894.

Cäcilia. Zeitschrift für katholische Kirchenmusik. Monatlich 1 Nr. Mit Musikbeilagen. 2. Jahrg. 1894. Breslau, Franz Goerlich Preis M. 1.25.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Die Chronik von Steterburg. Nach der Ausg. der MG. übers. von Dr. Ed. Winkelmann. 2. A. überarb. von W. Wattenbach. (Geschichtschr. d. deutschen Vorzeit, 2. Gesammtausg. Bd 62.) Leipzig, Dyk, 1895. VIII, 88 S. 12. M. 1.20.

Clericus, Josephus, Reflexionen über das Priester- und Seelsorgsleben insbes. in den ersteren Jahren. Münster i/W., H. Schöningh, 1894. VIII, 104 S. 16. M. 1.20, geb. 1.80, Chagrin 3.00.

Cochem, Martin, O. Cap., Erklärung des heiligen Meßopfers. Ein Haus- und Gebetbuch. 12. A. mit 1 Anh. von 8 Meßgebeten a. d. röm. Meßbuche nebst deren Erklärung. Landshut, Thomann, 1895. VIII, 564 S. 8. M. 1.50, geb. 2.20, bezw. 3.00.

Cornill, Dr. Carl Heinrich, Der israelitische Prophetismus. In 5 Vorträgen für gebildete Laien geschildert. Straßburg, Karl Trübner, 1894. VI, 184 S. 8.

Correspondenz-Bl. f. d. öst. Clerus, 1894, 14—24; Augustinus, 9—18; Hirtentasche 8—12.

Cramer, Dr. W., Das Kirchenjahr oder Betrachtungen auf alle Tage des Kirchenjahres nach dessen Festen und Evangelien. 2. Aufl. 2 Bde. Münster, Aschendorff, 1894. XVI, 560; VIII, 694 S. 8. M. 7.00.

Dalponte, Dr. Jeremias, Compendium Theologiae Fundamentalis. Tridenti, J. B. Monauni, 1894. IV, 356 p. gr. 8.

Delehaye, Hippolyte, S. J., Les Stylites. Extr. du compte rendu du 3e Congrès scientifique internat. des catholiques, tenu a Bruxelles 1894. Bruxelles, Polleunis & Ceuterick, 1895. p. 193—232. 8.

Diessel, G., C. ss. R., Das Leiden in ewiger Nacht. Fastenpredigten. Regensburg, N. York und Cincinnati, Fr. Pustet, 1895. VI, 150 S. 8. M. 1.40, geb. 1.80.

Divus Thomas, V 13—20.

Egger, Augustin (Bisch. v. St. Gallen), Der christliche Vater in der modernen Welt. Erbauungs- u. Gebetbuch. Einsiedeln, Waldshut u. Köln, Benziger, 1894. 512 S. 32. M. 1.30.

Ehen, Die gemischten, im Lichte der Vernunft, des Glaubens und der Erfahrung. Von einem Missionspfarrer. Paderborn, Bonif.-Dr. (J. W. Schröder), 1894. XII, 146 S. 16. M. 0.75.

S. **Eucherii** Lugdunensis Opera omnia. Ex rec. Caroli Wotke. P. I. (Corp. Scriptt. eccl. latt. ed. Acad. Vindob. vol. XXXI.) Vindobonae, Pragae et Lipsiae, Tempsky & Freytag, 1894. XXXVI, 200 p. 8. fl. 2.80.

Feine, Dr. Paul, Das Wunder im Neuen Testament. Akad. Antrittsvorlesung. Eisenach, M. Wilckens, 1894. 32 S. 8. 60 Pf.

Folia officiosa ab Ordinariatu episcopali dioecesis Curiensis edita. Prodibunt idibus cujusque mensis. Annus I 1895. Curiae Rhaetorum, typ. Sprecher, Vieli & Hornauer. gr. 8. Jahres-Abonn. in der Schweiz fr. 2.00, Ausland 2.50.

Franciosi, Xavier de, S. J., A s. François-Xavier hommage d'un coeur reconnaissant. Considérations, prières, pratiques etc. 3. éd. Nancy, Le Chevallier, 1883. 164 p. 24.

— — L'esprit de S. Ignace. Pensées, sentiments, paroles et actions du fondateur d. l. C. de J. recueillis et mis en ordre. Ebd. 1887. XVI, 656 p. 24.

— — La dévotion à S. Ignace. Méditations, prières et pratiques. 2. éd. Ebd. 1882. 96 p. 24.

— — Marie Mère de Dieu et toujours vierge a été conçue sans péché. Pensées et prières à propos du 25e anniv. de la définition etc.



2. éd. augmentée de la bulle *Ineffabilis*. Paris, Taranne (Nancy, Vagner), 1879. 64 p. 12.

— — Promesses de N. S. Jésus Christ à la B. Marguerite-Marie en faveur de la France pour le moment où elle embrassera pleinement la dévotion au Sacré Coeur. Montreuil-sur-mer 1894. 72 p. 16.

Gospels, The four, in Syriac. Transcribed from the Sinaitic Palimpsest by the late Robert L. Bensly and by J. Rendel Harris and by F. Crawford Burkitt. with an Introduction by Agnes Smith Lewis (and with a Facsimile of the Ms.). Cambridge, at the University Press, 1894. XLVI, 320 p. gr. 4. 21 s.

Grignon v. Montfort, Ludwig Maria, Die wahre Andacht zur sel. Jungfrau Maria. In leichtfaßl. Weise geordnet u. dargestellt von Joseph M. vom hl. Sacramente. 2., sehr verbess. u. vermehrte A. Freiburg (Schweiz), Univ.-Buchh. (B. Veith), 1895. 282 S. 8. M. 2.50.

Grisar, Hartmann, S. J., Kreuz und Kreuzigung auf der altchristlichen Thüre von S. Sabina in Rom. S. A. aus *Röm. Quartalschr.* Roma, tip. Fil. Cuggiani, 1894. 48 p. gr. 8.

Handweiser, Literarischer, 1894, 6—21.

Handwerk, Das christliche. Organ der Congregation der frommen Arbeiter (Calasantiner) u. Zeitschr. f. den christl. Handwerker- u. Arbeiterstand Erscheint alle 2 Monate. 8. Jahrg. 1895. Redaction u. Administr.: Wien, Fünfhaus, Tellgasse 7. Jährlich 50 kr., mit Postzusendg 70 kr., Ausland M. 1.40.

Hattler, Franz Ser., S. J., Die bildliche Darstellung des göttlichen Herzens und der Herz-Jesu-Idee. Nach der Geschichte, den kirchlichen Entscheidungen u den Anforderungen der Kunst besprochen. 2., vermehrte Aufl. Mit 1 Stahlstiche, Vignetten u. Bildern in Holzschn.,Zinkogr. u. Lichtdruck. Innsbruck, Fel. Rauch (K.Pustet), 1894. 88 S. 4. M. 3.—.

Hennig, Aloisius, S. J., Litaniae Lauretanae in tonis Psalmorum pro 2 praecentoribus Soprano et Alto atque Choro 4 vocum inaequalium, Organo cantum comitante. In usum studiosae gymnasiorum juventutis. Kalocsa, ‚Hirnök‘ (Leipzig, Oscar Brandstetter). 12 p. 4. 50 kr.

Hofmann, J., Heilige und selige Kinder. Eine kleine Legenden-Sammlung von hl. u. sel. Kindern. Der lieben christl. Jugend gewidmet. 3. A. Würzburg, A. Göbel, 1895. 46 S. 16. 15 ₰.

Holder, Dr. Karl, Die Designation der Nachfolger durch die Päpste. Kirchenrechtlich untersucht. S. A. aus Verings Archiv f. kath. KR. Mainz, Kirchheim, 1894. 26 S. 8.

Holzhey, Dr. Karl, Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters. Von Karl d. Gr. bis zum Concil von Trient. München, Lentner (E. Stahl jr.), 1895. IV, 168 S. gr. 8. M. 2.00.

Jahrbuch, Kirchenmusikalisches, für das Jahr 1895. Hg. von Dr. F. X. Haberl. 20. Jahrg. des Cäcilienkal. Regensburg, Fr. Pustet. IV, 128 S. gr. 8. Beil.: Repertorium Musicae sacrae. VIII, 24 S. M. 2.00.

Die **Jahrbücher** von Pöhlde. Nach der Ausg. der MG. übers. von Dr. Ed. Winkelmann. 2. A. neu bearb. von W. Wattenbach. (Geschichtschr. d. deutschen Vorzeit[2] 61.) Leipzig, Dyk, 1894. X, 124 S. 12. M. 1.80.

Janssen, Johannes, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. 8. Bd: Volkswirtschaftliche, gesellschaftl. und religiös-sittl. Zustände, Hexenwesen bis z. Beginn des 30jähr. Krieges. Ergänzt u. hg. von Ludwig Pastor. 1—12. Aufl. Freiburg i/B., Herder, 1894. LVI, 720 S. gr. 8. M. 7.00, geb. Lw. 8.40, hfz. 9.00.

Jungmann, Dr. Bern., Institutiones Theologiae dogmaticae generalis. Tractatus de vera religione. Ed. 4. Ratisbonae, N. Ebor. & Cinc., Fr. Pustet, 1895. IV, 260 p. 8. M. 2.80.
Kirchenlexikon von Wetzer-Welte [2] Lfg 93 94.
Kirchen- u. Schul-Anzeiger, katholischer, für Deutschland u. Oesterreich. Ein Monatsblatt in 4°. 1. Jahrg. 1894/5. Redaction, Verlag u. Expedition: X. Pflugmacher, kathol. Buchhandlung, Leipzig. Abonnementbetrag für Jahrgang M. 1.00.
Klebba, Dr. Ernst, Die Anthropologie des hl. Irenäus. Eine dogmengesch. Studie. (Kirchengesch. Studien hg. von DD. Knöpfler, Schrörs, Sdralek II, 3.) Münster i/W., H. Schöningh, 1894. VIII, 192 S. 8. Subscriptionspreis M. 3.20, Ladenpr. 4.40.
Kneller, Karl Alois, S. J., Des Richard Löwenherz deutsche Gefangenschaft 1192—1194. (Stimmen a. M. Laach, 59. Ergh.) Freiburg i/B., Herder, 1893. IV, 128 S. 8. M. 1.60.
Koch, Dr. Anton, Der heilige Faustus, Bischof von Riez. Eine dogmengeschichtliche Monographie. Stuttgart, Jos. Roth, 1895. IV, 208 S. 8. M. 3.50.
Kotte, A., Christl. Schule d Weisheit, 18. Heft. Kempten, Kösel, 1894. S. 289—384. 8. 30 ₰.
Kraus, Victor von, Wie kann durch die Schule dem zur Unsitte gewordenen Missbrauche geistiger Getränke entgegengewirkt werden? Hg. vom Oesterr. Vereine gegen Trunksucht. 1. Tausend. Wien, C. Graeser, 1895. 42 S. 8. 30 kr., in Partien billiger.
Kröll, Jos. Raphael, Kreuzdorn und Sionsrosen. Kanzelreden für die hl. Fastenzeit. 1. Halbbd: Kreuzdorn. Kempten, Kösel, 1895. 318 S. 8. M. 2.50.
Lector, Lucius, Le Conclave. Origines, histoire, organisation, législation ancienne et moderne. Avec un Appendice contenant le texte des *Bulles* secrètes de Pie IX. Ouvrage orné de gravures et de plans. Paris, Lethielleux, 1894. XII, 788 p. 12.
Le Gall, Stanislas, S. J., Le philosophe Tschou Hi, sa doctrine, son influence. (Variétés sinologiques Nr. 6.) Schanghai, imprimerie de la mission cath., 1894. IV, 134 p. gr. 8.
Marković, Dr. Ivan, O evkaristiji s osobitim obzirom na epiklezu. (Ueber die Eucharistie mit bes. Rücksicht auf die Epiklese.) 2. Aufl. Agram 1894. XXXVIII, 328 S. 8.
Mielle, Paulus, De substantiae corporalis vi et ratione secundum Aristotelis doctorumque scholasticorum sententiam dissertatio metaphysica quam ap. facultatem theol. Lugdun. propugn. Lingonis (Langres), typ. Rallet-Bideaud, 1895. XXIV, 434 p. gr. 8. M. 5.00 (incl. Porto).
Miller, Dr. Konrad, Die ältesten Weltkarten. Hg. und erläutert. 1. Heft: Die Weltkarte des Beatus (776 n. Chr.). Mit Abbild. im Text u. der Karte von St. Sever in den Farben des Originals. Stuttgart, Roth, 1895. IV, 70 S. 4. M. 5.00.
Mittheilungen des Inst. für österr. Gesch. 1894, 1—4; Ergbd III 3.
Monatrosen, 1893/4, 9—12; 1894/5, 1—5.
Monatsschrift, Katechetische, 1894, 5—12.
Niglutsch, Josephus, Brevis explicatio Psalmorum selectorum usui clericorum in Seminario Tridentino accommodata. Tridenti, typ. Jo. Seiser, 1895. XXIV, 206 p. 8.
Monatsschrift für Christliche Social-Reform, 1894, 5—12.
Pastor, Dr. Ludwig, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benutzung des päpstl. Geheim-Archivs und vieler anderer

Archive. 2. Bd: Gesch. d. Päpste im Zeitalter der Renaissance von der Thronbesteigg Pius' II bis z. Tode Sixtus' IV. 2., vielfach umgearb. u. verbess. A. Freiburg i/B, Herder, 1894. LIV, 796 S. gr. 8. M. 10.00, geb. 12.00.
Pastor bonus. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. Praxis. 1894, 5–12.
Pastoralblatt von Münster, 1894, 5–12.
Perger, A., S. J., Kreuz und Altar. Sieben Predigten über das Opfer des Neuen Bundes. Paderborn, Bonif.-Dr. (J. W. Schröder), 1895. 120 S. 8. 90 ₰.
Polybiblion, p. litt. 40 (1894 II) 1—6; p. techn. 20 (1894) 5—12.
Psalmen zu Ehren des heiligsten Herzens Jesu. Die besten Herz-Jesu-Gebete, um Gnade u. Barmherzigk. in allen Anliegen . . zu erlangen. Würzburg, A. Göbel, 1895. 64 S. 16. 20 ₰.
Revue catholique des Revues de deux mondes. Rédigée par un comité de professeurs et écrivains catholiques. Paraitra le 5 et le 20 de chaque mois, in gr. 8. 1ère année 1895. Rédacteur en chef: M. l'abbé Ph. Mazoyer; administrateur: M. A. Geyer, chez M. P. Lethielleux libraire, 10 rue Cassette, Paris. Prix de l'abonnement, France un an: 14 fr., six mois: 8 fr.; étranger un an: 17 fr., six mois: 9 fr. 50.
Röhm, J. B., Sendschreiben eines katholischen an einen orthodoxen (Alexios Maltzew) Theologen. Augsburg, Kranzfelder, 1895. 62 S. 4.
Rösler, Augustin, C. ss. R., Cardinal Johannes Dominicis Erziehungslehre und die übrigen pädagogischen Leistungen Italiens im 15. Jahrh. — Der Kartäuser Nik. Kemph u. seine Schrift: Ueber das rechte Ziel u. die rechte Ordnung des Unterrichts. Uebers. u. mit biograph. Einleitgen versehen. (Biblioth. d. kath. Pädagogik VII). Freiburg i/B., Herder, 1894. XIV, 354 S. 8.
Ruhland, Gustav, Die Wirtschaftspolitik des Vaterunser. Berlin, Ernst Hofmann & Co., 1895. VIII, 94 S. 12.
Rundschau, Literarische, von Dr. Hoberg. 1894, 5—12.
Rütter, Arnold, Die Pflanzenwelt im Dienste der Kirche. 3. Th.: Die besten Altarblumen im Garten, ihre Cultur und Verwendung. 2., gänzlich umgearb. Aufl. Mit 142 Abbild. Regensburg, N. York und Cinc., Fr. Pustet, 1895. XVI, 196 S. 8. M. 1.40, geb. 2.00.
Schauerte, Dr. Franz, Der heilige Wigbert, erster Abt von Fritzlar. Sein Leben u. Wirken u. seine Verehrung. Paderborn, Bonif.-Dr. (J. W. Schröder), 1895. 84 S. 8. 90 ₰.
Schmitt, Ludwig, S. J., Der Karmeliter Paulus Heliä, Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen die sog. Reformation in Dänemark. (Stimmen a. M. Laach, Ergh. 60.). Freiburg i/B., Herder, 1893. XII, 172 S. 8. M. 2.30.
Schmitz, Wilhelm, S. J., Der Einfluss der Religion auf das Leben beim ausgehenden Mittelalter, bes. in Dänemark. (Stimmen a. M. Laach, Ergh. 61.). Freiburg i/B., Herder, 1894. VIII, 160 S. 8. M. 2.20.
Sdralek, Dr. Max, Die Strassburger Diöcesansynoden. (Strassburger Theol. Studien II 1.) Freiburg i/B. & Strassburg, Herder, 1894. XII, 168 S. 8. M. 2.60.
Seeböck, Philibert, O. S. Fr., Kommunion-Buch für gottliebende Seelen. Einsiedeln & Waldshut, Benziger, 1894. 496 S. 32. M. 1.30.
Seeburg, Franz von (Fr. X. Hacker), Das Marienkind. 7. Aufl. 1895. M. 3.30, geb. 4.70. — Die Nachtigall. 3. A. 1895. M. 2.00, geb. 3.20. — Der Hexenrichter v. Würzburg. 3. A. 1894. M. 1.80, geb. 2.80. —

Joseph Haydn. 2. A. 1895. M. 2.80, geb. 4.00. Regensbg, N. York u. Cinc., Fr. Pustet.

Steinhuber, Card. Andreas, S. J., Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom. 2 Bde. Freiburg i/B., Herder, 1895. XVI, 472; VIII, 560 S. gr. 8. M. 14.00, geb. 18.00.

Stentrup, Ferd. Alois., S. J., Synopsis tractatus scholastici de Deo Uno. Oeniponte, Fel. Rauch, 1895. IV, 368 p. gr. 8. fl. 2.00 (M. 4.00).

Sychowski, Stanislaus von, Hieronymus als Litterarhistoriker. Eine quellenkrit. Untersuchg der Schrift *De viris illustribus*. (Kirchengesch. Studien hg. von DD. Knöpfler, Schrörs, Sdralek II, 2.) Münster i/W., H. Schöningh, 1894. VIII, 198 S. 8. Subscr.Pr. M. 3.40, Ladenpr. 4.60.

Thiel, Dr. A., Kurzer Abriss der Kirchengeschichte für höhere Volks- und Mittelschulen, Lehrerseminare u. ähnliche Anstalten. 7. Aufl. Braunsberg, Huye (E. Bender), 1894. X, 148 S. 16. M. 1.25.

Tiefenthal, Fr. Sales, O. S. B., Das hl. Evangelium nach Markus in einer selbständigen Monographie erklärt f. Theologiestudierende u. Theologen. Münster i/W., Russell, 1894. X, 530 S. 8. M. 9.00.

Trenkle, Dr. Fr. Sal., Der Brief des heiligen Jacobus erklärt. Freiburg i/B., Herder, 1894. VIII, 414 S. gr. 8. M. 6.00.

Van Gils, J., Kommentar zur Biblischen Geschichte für die Erzdiöcese Köln. 3 Liefgen. Düsseldorf, L. Schwann, 1894. 128 S. gr. 8. Subscriptionspreis f. das ganze Werk (ca 15 Lfgen) M. 5.00.

Weiss, Alberto Maria, O. P., Apologia del Cristianesimo. Prima versione dal tedesco del Clem. Benetti. I: L'uomo intero. Trento, J. B. Monauni, 1894. XVI, 630 p. 16. Lire 5.00.

Wilmers, W., S. J., Lehrbuch der Religion. Ein Handb. zu Deharbe's kathol. Katechismus u. ein Lesebuch z. Selbstunterrichte. 3. Bd: Von den Geboten. 5., überarb. u. vermehrte Aufl. Münster, Aschendorff, 1894. XVI, 662 S. gr. 8. M. 6.00.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie*)“.

Nr. 64. 1895. Innsbruck, 15. Mai.

Bei der Redaction eingelaufen seit 15. Februar:

Aertnys, Jos., C. ss. R., Compendium Liturgiae sacrae juxta ritum Romanum in Missae celebratione et Officii recitatione. Paderbornae, Ferd. Schöningh, 1895. VIII, 138 p. 8. M. 1.40.

S. **Augustini**, Aurelii, Hipponen. eppi Opp. sectio II: Epistulae. P. I: Praefatio. Epp. I—XXX. Rec. et commentario critico instruxit Al. Goldbacher. (Corp. Scriptt. eccl. latt. ed. Acad. Vindobon. vol. XLIV.) Vindobonae, Pragae, Lips., Tempsky & Freytag, 1895. p. 1—126. 8. fl. 1.80, M. 3.60.

Avencebrolis (Ibn Gebirol) fons vitae ex arab. in lat. translatus ab Joh. Hispano et Dom. Gundissalino. Ex codd. Paris. Ampliano, Columb. primum ed. Clemens Baeumker. Fasc. III. (Beitr. z. Gesch. der Philos. des MA., Texte u. Untersuchgen, I 4.) Münster, Aschendorff, 1895. p. I—XXIV, 211—558. M. 10.75.

Bader, Alois, Lehrbuch der Kirchengeschichte zum Gebrauche in Schulen u. z. Selbstunterrichte. Eine vollst. Neubearbeitg von Pider-Mojers ‚Kurzen KG. für die Jugend‘. 2., umgearb. Aufl. Innsbruck, Fel. Rauch (K. Pustet), 1894. VIII, 286 S. 8. 80 kr., geb. 95 kr.

Bäumer, Suitbert, O. S. B., Geschichte des Breviers. Versuch einer quellenmäßigen Darstellung der Entwicklg des altkirchl. u. des röm. Officiums bis auf unsere Tage. Mit dem Bildnis des sel. Verf. u. einem Lebensabriss. Freiburg i/B., Herder, 1895. XX, 638 S. gr. 8. M. 8.40, geb. 10.40.

Bendix, Ludwig, Kirche und Kirchenrecht. Eine Kritik moderner theologischer und juristischer Ansichten. Mainz, Kirchheim, 1895. VI, 190 S. 8. M. 2.40.

Birnbach, Dr. Otto, Das Hochamt und der deutsche Volksgesang. Eine offene Antwort an meine Kritiker. Neisse, Huch (H. Mußhoff), 1895. 24 S. 8. 50 ₰.

Blum, Martin, Luxemburger Geschichts-Kalender. Oder: Ereignisse aus der Luxemburger Landes- u. KGesch. Heft I. Luxemburg 1894. 214 S. gr. 8.

Brucker, Joseph, S. J., Questions actuelles d'Écriture sainte. Paris, Victor Retaux, 1895. X, 330 p. 8.

Cabrol, Dom Fernand, O. S. B., Les Églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle. Étude sur la *Peregrinatio Silviae*. Paris et Poitiers, Oudin, 1895. VIII, 208 p. 8.

Celier, Alex., Le R. P. Dom Paul Piolin ancien Prieur de Solesmes président d. l. Société hist. et archéol. du Maine. Mamers, Fleury et Dangin, 1895. 118 p. gr. 8.

Chevalier, Ulysse, Danemark. Écosse. Topobibliographie. Extr. du *Répertoire des sources hist. du moyen âge*. Montbéliard, imprim. Paul Hoffmann, 1894. 1895. 18 et 26 p. 16.

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Cochem, Martin von, O. Cap., Erklärung des heiligen Messopfers. Nebst 1 Anhang (4 Messandachten usw.). Neu bearb. Einsiedeln (Waldshut, Köln), Benziger & Co., 1895. 416 S. 12. M. 1.50.

Cyprian, O. Cap., Die ‚Innere Mission' der Protestanten in Deutschland. In ihrem Wesen, Wirken und ihren Werken dargestellt. 2. Tausend. Passau, Abt, 1895. 26 S. gr. 8. 50 ₰.

Denny, Edw., et T. A. **Lacey,** De hierarchia Anglicana dissertatio apologetica. Praefante R. D. Sarisburiensi Epo. Londini, Clay and Sons, 1895. XVI, 266 p. 8.

(P. **Dens**) Theologia moralis generalis complectens tractatus de actibus humanis, de legibus, de conscientia, de peccatis. Ad usum alumn. Semin. archiep. Mechlin. Mechliniae, H. Dessain, 1895. 368 p. 8.

De Scorraille, R., S. J., Les écrits inédites de Suarez. Extr. des *Études relig.* Paris, Victor Retaux, 1895. 30 p. gr. 8.

Dreher, Dr. Theodor, Leitfaden der katholischen Religionslehre für höhere Lehranstalten. V. Kirchengeschichte. Freiburg i/B., Herder, 1895. IV, 54 S. 12. 50 ₰.

Eberle, Dr. Carl, Die Gültenzinsfrage vom rechtlichen und volkswirtschaftlichen Standpunkte aus betrachtet. S. A. aus der Schweiz. *Ztschr. für Gemeinnützigkeit,* 1895 Heft II. 22 S. 8.

Egger, Dr. Franciscus, Enchiridion theologiae dogmaticae generalis. Ed. 2. Brixinae, Weger, 1895. VIII, 660 p. fl. 3.60.

Elbel, Benjamin, O. S. F., Theologia Moralis per modum conferentiarum. Novis curis ed. Irenaeus Bierbaum O. S. F. Ed. 2. (III—IV. mille). Vol. III. Paderborn, Bonif.-Dr. (J. W. Schroeder), 1895. VI, 750 p. gr. 8. M. 5.70.

Fiikuka, Dr. Lambert, Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles. Wien, Carl Konegen, 1895. IV, 138 S. 8.

Gapp, J., Mein liebes Messbüchlein. Kurze Messandacht z. Gebrauche f. Kinder. 6. A. (mit Morgen-, Abend- u. Beichtandacht). Dülmen i/W., Laumann, o. J. 68 S. 24. 15 ₰.

Gardair, J., Philosophie de Saint Thomas. La connaissance. Paris, Lethielleux, 1895. 304 p. 12. fr. 3.50.

St. **Gregorius-Blad.** Tijdschrift tot bevordering van kerkelijke Toonkunst. XX. Jaargang, No. 2—3, Februari-Maart, 1895. Erscheint in monatlichen Liefgen von 8 Seiten 4°, Jahrg. zu fl. 1.50 (per Post) oder fr. 3.30. Redacteur: J. A. Lans, Pastoor te Schiedam. Mit Musikbeilagen.

Grundkötter, B. H., Sechs Fastenpredigten über die letzten Dinge des Menschen. 2. A. Dülmen i/W., Laumann, 1895. IV, 76 S. 8. 60 ₰.

Handbibliothek, Katechetische, Hg. von Frz Walk. 4. Bdchen: Firmungs-Unterricht von Benedict Nepefny. 2. A. 174 S. 90 ₰. — 17. Bdchen: Das Wichtigste für Eltern u. Erzieher zur Pflege der Keuschheit bei den Kindern von P. Aeg. Jais. Aufs neue dargeboten von Jos. Pötsch. 144 S. 80 ₰. — 18. Bdchen: Die geistlichen Uebungen vor der ersten hl. Communion. Von A. Schanté. 2. A. VIII, 184 S. M. 0.90, geb. 1.20. Kempten, Kösel, 1895.

Hoch, Dr. Alexander, Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade. Ein Beitrag zur Gesch. des Gnadenstreites im 5. Jahrh. Freiburg i/B., Herder, 1895. IV, 116 S. 8. M. 1.60.

Hubert, Dr. W. E., Der heilige Hieronymus Aemiliani, Stifter der Congregation von Somasca. (Lebensbilder katholischer Erzieher. IV.) Mainz, Kirchheim, 1895. XII, 172 S. 16. M. 2.00.

Hummelauer, Franc. de, S. J., Commentarius in Genesim. (Cursus Scripturae Sacrae). Parisiis, P. Lethielleux, 1895. VIII, 612 p. gr. 8. 12 fr.

Hurter, Hugo, S. J., Nomenclator literarius rec. theologiae cathol. Tom. III. Ed. 2. plurimum aucta et emend. Oeniponte, Wagner, 1895. VIII p., 1748 col., LXII p. gr. 8. fl. 9.—.

Die **Jahrbücher** von Magdeburg (Chronographus Saxo). Nach der Ausg. der MG. übers. von Dr. Ed. Winkelmann. 2. A. (Geschichtschr. d. deutschen Vorzeit, 2. Gesammtausg. Bd 63.) Leipzig, Dyk, 1895. X, 128 S. 16. M. 1.80.

Jugend-Bibliothek, Katholische, hg. von Konr. Kümmel. 9. Bdchen: Der Engel der Blinden von Flor. Wengenmayr. Kempten, Kösel, 1895. 68 S. 16. 60 ₰.

Keppler, Dr. Paul, Das Problem des Leidens in der Moral. Eine akad. Antrittsrede. Freiburg i. B., Herder, 1894. 58 S. gr. 8. M. 1.00.

Kinder-Bibliothek, Katholische. Begründet von P. Herm. Koneberg, fortgeführt von Konr. Kümmel. 35—37. Bdchen: Abendunterhaltungen f. d. Jugend, 1. und 2. Heft, von Kaspar Kuhn O. S. B.; Wie ein Gänsebub zum reichen Mann wurde, v. A. v. Elz. Kempten, Kösel, 1894/5. à 74 S. 24. steifbr. à 25 ₰.

Kirchenlexikon von Wetzer-Welte [2] Heft 95—97.

Knoblauch, Martin, Das Nothwendigste über die kirchliche Paramentenstickerei, sofern sie eine Ausübung von Kunst- und Kunsthandwerk ist. Ein Handbüchlein für den hochw. Klerus, sowie für klösterliche Institute, Stickereien und Zeichner. Mit 14 Lichtdruckbildern. Kempten, Kösel, 1895. XII, 120 S. 8. M. 3.20, geb. lw. 4.00.

Kröll, Jos. Raphael, Immortellenkränze und Epheuranken. Grabreden und Allerseelenpredigten. I. Bd: Immortellenkränze (Grabreden). Paderborn, J. Esser, 1895. 320 S. gr. 8. M. 3.00.

Kröss, Alois, S. J., Die Residenz der Gesellschaft Jesu und der Wallfahrtsort Mariaschein in Böhmen. Mit Unterstützg des Museums-Vereins zu Leitmeritz. Warnsdorf, A. Opitz, o. J. 280, X S. 16.

Le Camus, E., Leben Unsers Herrn Jesus Christus. Mit Genehmigung des Verf. a. d. Französ. übers. von E. Keppler. II. Bd. Mit 1 Karte der Umgebung v. Jerusalem u. Bethlehem. Freiburg i/B., Herder, 1895. VIII, 600 S. gr. 8. M. 6.00, geb. 8.00.

Le **Mois bibliographique.** Bulletin catholique des Libres et Revues publié sous la direction des Bénédictins de la Congrégation de France. Paraissant le 1er de chaque mois. 3ème Année 1895, No. 1—5. gr. 8. Administration: Paris, 10, rue de Mézières. Prix d'abonn. 5 fr. (France) 6 fr. (Étranger).

Nestle, Dr. Eberhard, Eine neue biblische Entdeckung. S. A. aus der ‚Christlichen Welt', 1895. 12 S. 8.

— — Die dem Epiphanius zugeschriebenen Vitae prophetarum in doppelter griechischer Recension mit Anmerkungen und einem Anhang: Einiges über Zahl und Namen der Weisen aus dem Morgenland. S. A. aus *‚Marginalien und Materialien'*. Tübingen, Heckenauer, 1893. 84 S. gr. 8.

Nilles, Nic., S. J., Der Kreuzweg Christi nebst einem Unterricht üb. Ursprung, Wichtigkeit u. Vortheile des hl. Stationengebetes. 4. A. Innsbruck, Fel. Rauch, 1895. 88 S. 24. 15 kr.

S. **Paulini Nolani,** Pontii Meropii, Opera. P. II: Carmina, Indices. Rec. et comment critico instruxit Guil. de Hartel. (Corp. Scriptt. eccl. latt.

ed. Acad. Vindob. vol. XXX.) Vindobonae, Pragae, Lipsiae, Tempsky & Freytag, 1894. XLIV, 454 p. 8. fl. 7.50; M. 15.00.

Pawlowski, J. N., Erklärung des Katechismus der kath. Religion. Prakt. Hilfsbuch f. Präparanden, Seminaristen, Lehrer usw. Dülmen i/W., Laumann, o. J. XII, 310 S. 8. M. 1.30.

Pesch, Christianus, S. J., Praelectiones dogmaticae quas in Collegio Ditton-Hall habebat. T. II: De Deo uno sec. naturam; De Deo trino sec. personas. Friburgi Br., Herder, 1895. XIV, 370 p. gr. 8. M. 5.00, geb. 6.60 (fr. 6.25, 8.25).

Pohl, Dr. Joseph, Ueber ein in Deutschland verschollenes Werk des Thomas von Kempen. (Programm des Gymn. Thomaeum zu Kempen a/Rh., Schuljahr 1894/5.) Kempen, Wefers' Druckerei. XXVIII S. 4.

Prueost, A., S. J., Lebensbild des heiligmäßigen Jünglings Gustav Martini, Scholastikers der Ges. Jesu, bearb. von M. Gruber S. J. Innsbruck, Fel. Rauch, 1895. IV, 156 S. 16. 40 kr.

Rody, Dr. H., Die moderne Litteratur in ihren Beziehungen zu Glaube und Sitte. Randglossen zur Umsturz-Vorlage. Mainz, Kirchheim, 1895. XIII, 96 S. 8. M. 1.00.

Sägmüller, Dr., Das Recht der Exclusive in der Papstwahl. S. A. aus dem *Archiv f. kath. KR.* Mainz, Kirchheim, 1895. 64 S. 8.

Schaack, E., Geschichte der Grabstätte des hl. Willibrord. Vortrag. Luxemburg, Dr. der St. Paulus-Gesellschaft, 1895. 38 S. 16.

Schill, Dr. Andreas, Theologische Principienlehre. Lehrbuch der Apologetik. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1895. XII, 512 S. 8. M. 5.60.

Starohrvatska Prosvjeta. Glasilo Hrvatskoga starinarskog Družtva u Kninu. (‚Altkroatische Cultur'. Organ der kroatischen archaeologischen Gesellschaft zu Knin.) Hg. von Franz Radić auf Kosten der kath. archaeol. Gesellsch. Erscheint 4mal im Jahre in gr. 8. 1. Jhrg. 1895, 1. Heft. Für Nichtmitglieder pro Jahrg. 8 kr., im Ausl. 9 kr.

Szücs, János, Az illetéki jogkedvezmény tárgyában. (De beneficio competentiae clericalis.) S. A. aus ‚Havi Közlöny'. Temesvár 1895. 132 S. 16. 50 kr.

Tiefenthal, Fr. Sales, O. S. B., Daniel explicatus. Paderbornae, Ferd. Schöningh, 1895. VI, 380 p. 8. M. 9.00.

Van der Stappen, J. F., Sacra Liturgia. Caeremoniale seu Manuale ad functiones sacras solemnes rite peragendas ad usum alumnorum Seminarii archiep. Mechlin. Mechliniae, H. Dessain (1895). 332 p. 8.

Van Gils, J., Commentar z. Biblischen Geschichte f. die Erzdiöc. Köln. Lfg 4. Düsseldorf, Schwann, 1894. S. 129—176. gr. 8. Subscriptionspr. f. das ganze Werk jetzt M. 5.00.

Vollmar, H., Die Königs-Krone im Lichte des Christenthums. Predigten am Geburtsfest des Kaisers und drei Eidesreden. Dülmen i/W., Laumann, 1895. 90 S. 12. M. 1.00.

Vychodil, Pavel, Apologie křest'anství. (Apologie des Christenthums.) 1. Th. 4. Heft. Brünn, Benedictiner-Druckerei, 1895. S. 209—320. 8. 70 kr.

Warnkönig, Wilhelm, Joseph von Görres. Ein Kämpe für die Freiheit. (Kathol. Flugschriften zur Wehr' und Lehr', Jahrg. 6, Nr. 1.) Berlin, ‚Germania', 1895. 88 S. 24. 10 Pf.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie*)".

Nr. 65. 1895. Innsbruck, 15. Juli.

Bei der Redaction eingelaufen seit 15. Mai:

Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio ed. Aug. Brinkmann. (Biblioth. Scriptt. Graec. et Rom. Teubneriana.) Lipsiae, Teubner, 1895. XXXII, 50 p. 16. M. 1.00.

Boese, Heinrich, S. J., Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien. Ein Beitrag zur Apologetik. (‚Stimmen aus M. Laach', Ergh. 63.) Freiburg i/B., Herder, 1895. IV, 140 S. gr. 8. M. 1.80.

Bougaud, Mgr. Emil, Die Dogmen des Credo. Autoris. deutsche Ausg. von Philipp Prinz v. Arenberg. (Christenthum u. Gegenwart, 3. Bd.) Mainz, Kirchheim, 1895. X, 444 S. 8. M. 5.25.

Bouzonié, S. J., Entretien de Théotime et de Philothée sur la dévotion au S. Coeur de N. S. Jésus-Christ. D'après l'édition de 1697. Montreuil-sur-Mer 1895. XXVI, 234 p. 16.

Burg, Dr. Joseph, Protestantische Geschichtslügen. Ein Nachschlagebuch. Essen, Fredebeul & Koenen, 1895. IV, 144 S. gr. 8. M. 1.50.

Cordula Peregrina (C. Wöhler), Was das Ewige Licht erzählt. Gedichte über das Allerhl. Altarssacrament. 9. verbess. u. verm. Aufl. Innsbruck, Fel. Rauch, 1895. XXII, 306 S. 16. fl. 1.00, geb. 1.50.

Damasi Epigrammata. Accedunt Pseudodamasiana aliaque ad Damasiana inlustranda idonea. Rec. Max. Ihm. (Biblioth. Scriptt. Graec. et Rom. Teubneriana. Anthologiae lat. supplem. vol. I.) Lipsiae, Teubner, 1895. LII, 148 p. 16. M. 2. 40.

Fink, Rabbiner Dr. Daniel, Wider den Schulautoritätsglauben. Ein offenes Wort der Entgegnung auf J. Meinholds Schrift ‚Wider den Kleinglauben'. Hannover, Carl Meyer (Gustav Prior), 1895. 44 S. 8. M. 1.00.

Fontes juris ecclesiastici novissimi. Decreta et Canones sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani una cum selectis Constitutionibus pontificiis aliisque documentis ecclesiasticis. Ed. atque illustr. Dr. Philippus Schneider. Ratisbonae, Neo-Eb. et Cinc., Fr. Pustet, 1895. VIII, 136 p. gr. 8.

Gesetze und Verordnungen in Cultussachen erläutert durch die Motiven- und Ausschussberichte . . Mit Benützg der theilweise ungedruckten Materialien zsmgestellt v. Dr. Burckhard. 3. ergänzte Aufl. (Manz'sche Gesetz-Ausg. 26. Bd, 1. und 2. Abth.) Wien, Manz, 1895. XXIV, 530; XVI, 612 S. 16. 5 fl. geb. 6 fl.

Grimm, Dr. Joseph, Geschichte der öffentlichen Thätigkeit Jesu. Nach den vier Evangelien dargestellt. 2. Aufl. (Das Leben Jesu 3. Bd.) Regensbg, N. York u. Cincinn., Fr. Pustet, 1895. VI, 656 S. 8. M. 5.00.

Grisar, Hartm., S. J., Di un preteso Tesoro cristiano de' primi secoli (il *Tesoro sacro* del Cav. Giancarlo Rossi in Roma.) Studio

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

archeologico. Traduzione italiana di Pio Franchi de' Cavalieri. Con 2 tavole in fototipia e diverse incisioni nel testo. Roma, Spithöver, 1895. 38 p. gr. 4. — Dasselbe französisch: Un prétendu Trésor sacré etc. Traduit de l' allemand par J. Vetter. 42 p. gr. 4.

Die Gründung und Thätigkeit des Vereins vom heil. Karl Borromäus. Festschrift zum 50jähr. Jubelfeste des Vereins 30. Mai 1895, mit 6 Portraits. Hg. vom Central-Verwaltungs-Ausschuss. Bonn 1895. 144 S. 8.

Gutberlet, Dr. Constantin, Lehrbuch der Apologetik. 1. Bd. Von der Religion überhaupt. 2. vermehrte Aufl. Münster i/W., Theissing, 1895. VIII, 314 S. 8. M. 3.60.

Hattler, Franjo, S. J., Srce Marijino ili pobožna razmatranja etc. Preveo i njeke molitve dodao St. Hadrović. (Das Herz Mariae.) Agram, Scholz, 1895. 570 S. 24.

Havret, Henri, S. J., La stèle chrétienne de Si-ngan-fou. 1ère partie: Fac-similé de l' inscription syro-chinoise. (Variétés sinologiques Nr. 7.) Chang-hai, imprimerie de la mission catholique, 1895; dépôt chez Kelly & Walsh (Paris, chez Arthur Savaète). VI, 5 p. de texte, CVII p. en photolithogr. et 1 phototypie.

Hettinger, Dr. Franz, Apologie des Christenthums. 7. Aufl. hg. von Dr. Eugen Müller. Lieferungs-Ausgabe (erscheint in 5 Bänden 8° oder in 20 monatl. Lfgn, à 1 M.). 1. und 2. Lfg. Freiburg i/B., Herder, 1895.

Hollweck, Dr. Joseph, Der Apostolische Stuhl und Rom. Eine Untersuchung üb. die rechtl. Natur der Verbindung des Primates mit der Sedes Romana. Mainz, Kirchheim, 1895. VIII, 192 S. 8. M. 2.60.

Horae diurnae Breviarii Romani ex decr. ss. Concil. Trid. restituti etc. Leonis XIII auctoritate recogniti. Ed. 4. post typicam. Ratisb., Neo-Ebor. et Cincinn., Fr. Pustet, 1895. 30, 564, [308], 16* p. 32. M. 2. 40, Einbd M. 0.70 bis 3.40.

Jerusalem zur Zeit des Lebens Jesu Christi. Großer topografischer Plan von Jerusalem, wie die Stadt unter der Römerherrschaft z. Zeit Jesu Christi bestand. 3. Aufl. Preßburg u. Leipzig, Heckenasts Nachf. Rud. Drodtleff. 50×31 cm. mit Erklärung. 60 ₰.

Index lectionum quae in Universitate Friburgensi per menses hiem. 1895/6 .. habebuntur. Friburgi Helv. 1895. 20 p. 8.

Knöpfler, Dr. Alois, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Auf Grund der akad. Vorlesungen Hefeles. Freiburg i/B., Herder, 1895. XXIV, 748 S. gr. 8. M. 9.00, geb. 11.00.

Kolberg, H., Katechetische Predigten sinngemäß vertheilt auf alle Sonntage und Feste des Kirchenjahres. I. Jahrg. Dülmen i/W., Laumann, 1895. XXX, 716 S. 8. M. 4.50.

Krutschek, Paul, Es ist wirklich nicht erlaubt, beim Hochamt deutsch zu singen. Antwort für Herrn Pfarrer Dr. Birnbach. S. A. aus ,Cäcilia'. Breslau, Goerlich, 1895. 32 S. 8. 60 ₰.

Leben des heiligen Norbert, Erzbischof von Magdeburg. Nebst d. Lebensbeschreibg des Grafen Gottfried v. Kappenberg u. Auszügen aus verwandten Quellen. Nach der Ausg. der MG. übers. von Dr. G. Hertel. Mit 1 Nachtrag v. W. Wattenbach. (Geschichtschr. d. deutschen Vorzeit, 2. Gesammtausg. Bd 64.) Leipzig, Dyk, 1895. XII, 196 S. 12. M. 2.80.

Marien-Kalender für das Jahr 1896. Einsiedeln (Schweiz), Waldshut. (Baden) u. Köln, Benziger & Co. 4°.

Paulus, Nicolaus, Die Strassburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit. (Strassb. Theol. Studien II, 2.) Strassburg. Freiburg i. B., Herder, 1895. XII. 106 S. gr. 8. M. 1.80.

Quousque tandem?! Ein Wort an die evang. Geistlichen [gegen den Alkoholmißbrauch]. Eisenach, Wilckens, 1895. 32 S. 8. 50 ₰.

Raue, Severus, O. S. Fr., Christus als Lehrer und Erzieher. Eine pädagogisch-didaktische Studie üb. d. hl. Evangelium. Freiburg i B., Herder, 1895. XII, 240 S. 8. M. 1.80, geb. 2.50.

Regulativ für die Bearbeitung von Manuscripten-Katalogen nach den Vorschlägen der hochw. Bibliothekare Albin Czerny (St. Florian), Dr. P. Otto Grillnberger (Wilhering) u. Gottfried Vielhaber (Schlägl) entworfen v. d. hist. Section der Leo-Gesellschaft. Wien, Vlg d. Leo-Ges., 1895. 14 S. 8. 30 kr.

Rituale Romanum Pauli V Pont. Max. jussu ed. et a Benedicto XIV auctum et castigatum cui novissima accedit Benedictionum et Instructionum appendix. Ed. 4. post typicam. Ratisb., Neo-Ebor. et Cincinn., Fr. Pustet, 1895. X, 402, 284* p. 18. M. 4.00, Einbd 1.40 bis 3.00.

Schanz, Dr. Paul, Apologie des Christenthums 2., vermehrte u. verbess. Aufl. 1. Theil: Gott u. die Natur. Freiburg i. B., Herder, 1895. VIII, 668 S. gr. 8. M. 7.00, geb. 8.80.

Scheyring, Sebastian, O. S. Fr., Der geistliche Beistand bei Kranken und Sterbenden. Neu bearb. 4. Aufl. Innsbruck, Fel. Rauch, 1895. 166 S. 24. 30 kr., geb. 45 kr.

— — Der hl. Wundersmann Antonius v. Padua u. seine Verehrung durch die 9 Dienstage Getreu nach den authent. Quellen bearb. 6., vermehrte u. verbess. Aufl. Ebd. 1895. 344 S. 24. 40 kr., geb. 60 kr. resp. 90 kr.

Schleiniger, Nikolaus, S. J., Muster des Predigers. Eine Auswahl rednerischer Beispiele aus dem homil. Schatze aller Jahrh. zum Gebrauche beim homil. Unterrichte u. zum Privatgebrauch. 3., neubearb. A., besorgt durch Karl Racke S. J. Freiburg i/B., Herder, 1895. XVIII 948 S. gr. 8. M. 8.00.

Schmid, Bernh., O. S. B., Grundlinien der Patrologie. 4., vermehrte A., Freiburg i/B., Herder, 1895. XII, 232 S. 12. M. 1.80, geb. 2.05.

Schmitz, Dr. J., Erweiterter Katholischer Katechismus f. die Mittelklassen der Gymnasien .. im Anschluss an den Diöcesan-Katechismus von Köln, Trier, Münster, Paderborn, Breslau, Ermland, Fulda, Limburg. Regensbg, N. York u. Cinc., Fr. Pustet, 1895. 224 S. 8 70 ₰, geb. 90 ₰.

— — Kleine Apologetik oder Begründung des kathol. Glaubens. Ein Leitfaden f. den Unterricht an höheren Lehranstalten u. zum Privatstudium für Gebildete. Ebd. 1895. 88 S. 8. 40 ₰ geb. 60 ₰.

Schneemann, G., S. J., Lateinisch-deutsche Handausgabe der Decrete und der hauptsächlichsten Acten des hochheil. ökumenischen Vaticanischen Concils. Mit einer geschichtl.-dogm. Einleitg und einer Uebersicht der kathol. Hierarchie z. Z. des Concils. 2. A. Freiburg i/B., Herder, 1895. VIII, 308. S. 12. M. 2.00.

Schütz, Joseph, Der Darwinismus und die Ergebnisse der Naturforschung. Gemeinfasslich dargestellt. Warnsdorf u. Wien, Druck v. Ambros Opitz, 1895. Im Selbstvlg des Verf. (Dechant in Schönlinde, Nordböhmen). 378, XVI S. 8. fl. 1.00.

Schwane, Dr. Joseph, Dogmengeschichte. 2. Bd: Patristische Zeit. 2., vermehrte u. verbess. Aufl. (Theol. Bibliothek XX.) Freiburg i/B., Herder, 1895. XIV, 892 S. gr. 8. M. 11.50, geb. Hfz. 13.25, Saffian 13.50.

Seitz, Dr. Anton, Die Apologie des Christenthums bei den Griechen des IV. und V. Jahrhunderts in hist.-system. Darstellung. Gekrönte Preisschrift. Würzburg, Göbel, 1895. VIII, 296 S. gr. 8. M. 3.00.

Sursum corda. Gebetbuch für katholische Christen. Regensbg, N. York u. Cincinnati, Fr. Pustet, 1895. VIII, 312 S. 32. M. 0.80, geb. 1.50

La **Terre Sainte.** Revue de l'Orient Chrétien. Parait le 1er et le 15 de chaque mois. 21e année. Tome XII, Nr. 8—14. Paris au, Bureau des *Oeuvres d'Orient*, 1895. 4°. Prix d'abonnement 10 fr. par an (pour la France), 12 fr. (pour l'Étranger).

Vita Sancti Nicephori episcopi Milesii saeculo X. Excerpt. ex *Analect. Bolland.* Bruxellis, typ. Polleunis & Ceuterick, 1895. 166 p. gr. 8.

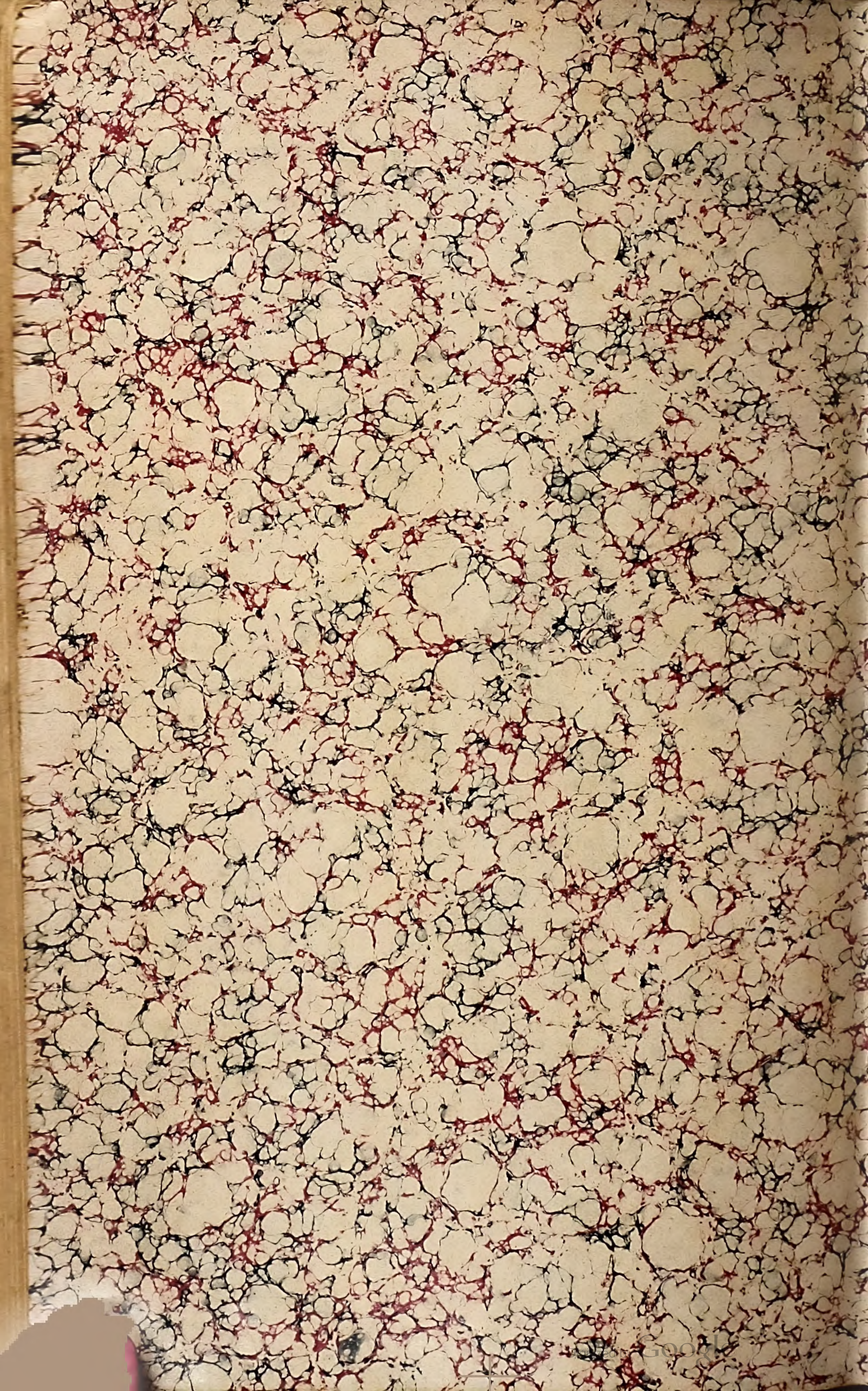
Vorträge und Abhandlungen, Pädagogische. Hg. von Jos. Pötsch. 8. Heft: Das undogmatische Christenthum und die unabhängige Moral. Vom Herausgeber. 48 S. 45 Pf. — 9. Heft: J. J. Rousseau u. sein Einfluss auf die Volksschule. Von Heinr. Bals. 64 S. 50 Pf. — 10. Heft: Kein besonderes Gefühlsvermögen. Einige Capitel aus der pädagogischen Psychologie. 72 S. 60 Pf. Kempten, Kösel, 1895.

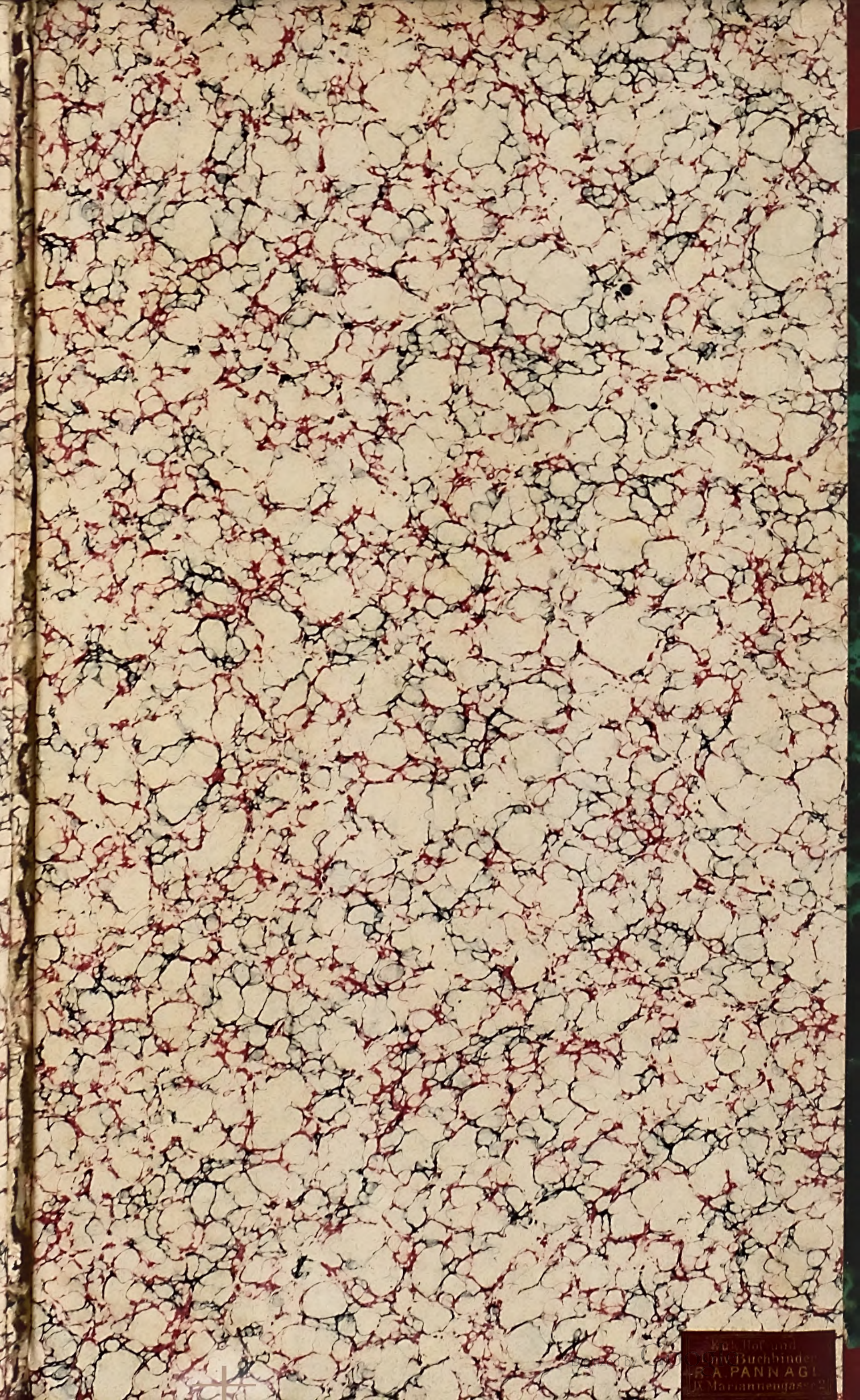
Wegener, Thom. à Vill., O. S. Aug., Wo ist das Grab der hl. Jungfrau Maria? Eine alte Frage, neu untersucht zu Ehren der hehren Gottesmutter. Würzburg, Göbel, 1895. 58 S. gr. 8. 50 Pf.

Weiß, Albert Maria, O. Pr., Apologie des Christenthums. 3. A. 2. Bd: Humanität und Humanismus. Philosophie und Culturgeschichte des Bösen. Freiburg i/B., Herder, 1895. XVI, 1010 S. 8. M. 7.00, geb. 8.80.

(**Zehender**, Dr. med. Wilh.) Nach Vierzig Jahren. Religions-philosophischer Briefwechsel zweier Jugendfreunde in spätester Lebenszeit. Leipzig, Akad. Buchh. (W. Faber), 1895. VIII, 232 S. 8. M. 3.00.






K.u.k. Hof- und
Univ. Buchbinder
R. A. PANNAGL
IX Mariannengasse 2

